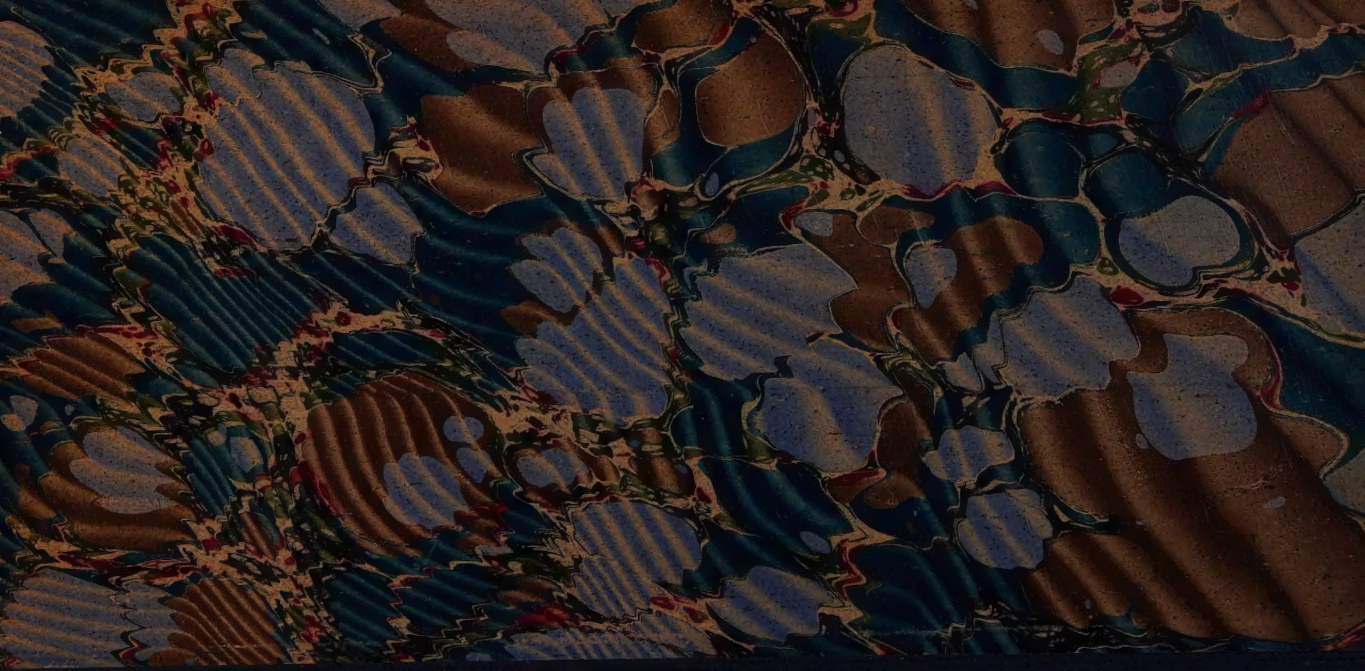


Card

in

rear.

SCIENZA ED APOLOGETICA

SAGGI APOLOGETICI — III.

FR. AGOSTINO GEMELLI, O.F.M.

PROFESSORE NELLA R. ACCADEMIA SCIENTIFICO-LETTERARIA DI MILANO

SCIENZA ED APOLOGETICA

Nevrosi e santità — Il fallimento della psicologia empirica nello studio del misticismo — Suggestione ed isterismo nelle guarigioni miracolose — L'Eucarestia e Lourdes — Le proibizioni alimentari degli Ebrei e l'origine del digiuno ecclesiastico — L'educazione del carattere e i risultati della moderna psicologia — Considerazioni intorno al problema dell'origine dell'uomo — L'intelligenza delle scimmie — La intelligenza dell'uomo primitivo.

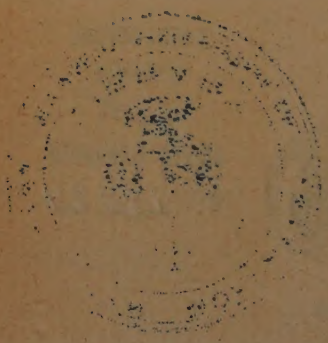
230.4
G322

746

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library

1920

SOCIETÀ EDITRICE «VITA E PENSIERO»
MILANO - VIA S. AGNESE, 4



Milano, Scuola Tipo-Litografica « Figli della Provvidenza »

AL REVERENDISSIMO

P. SERAFINO CIMINO

MINISTRO GENERALE DEI FRATI MINORI

QUALE SEGNO DI AFFETTO

DI DEVOZIONE FIGLIALE E DI GRATITUDINE VIVISSIMA

DEDICA L'AUTORE QUESTE PAGINE

PREFAZIONE

A questa collezione ha arriso un grande successo. L'ho iniziata come un tentativo ; la proseguo ora con entusiasmo. Con essa ho voluto affermare un metodo. Mi spiego.

Mi raccontava, or non è molto, un illustre uomo politico che, quand'era ragazzo e frequentava il liceo, la madre gli vietò di recarsi alla Università ad ascoltare le lezioni di un suo zio che, dopo di avere gettato la tonaca alle ortiche, era divenuto professore universitario e attirava a sè i giovani affascinandoli con la ricchezza della sua coltura, con lo splendore della sua esposizione, con la novità delle concezioni che esponeva. Ma l'attrattiva dell'insegnamento dello zio potè sull'animo del giovane più che l'ordine materno. E, quasi a scusare se stesso per la disobbedienza alla voce dell'autorità, si mise a frequentare con assiduità le lezioni apologetiche di un certo padre. L'effetto fu disastroso. Il confronto tra la vivacità, la freschezza, l'attualità dell'argomentazione del sacerdote ribelle e la pedanteria, la monotonia, l'aridità, la inattualità dell'insegnamento del difensore della Fede condusse in breve tempo a un disastro.

Così avviene troppe volte. L'apologetica è tenuta

in dispregio anche per il metodo che dai difensori della Fede cattolica si segue nell'illustrare le verità dogmatiche. Dico anche, *perchè l'anima, soprattutto dei giovani, inclina ad ascoltare la voce negatrice delle verità religiose per una condizione propria dei nostri tempi.*

Scopo dell'apologetica è la dimostrazione scientifica della credibilità dei dogmi. Ma per i dogmi oggi spira poco buon vento ; chi non tiene in spregio le autorità estranee alla ragione e superiori ad esse è giudicato uomo dappoco ; e per non rendersi tale ognuno si sforza di essere spregiudicato, libero da vincoli religiosi che inceppano l'esercizio del pensiero. Il soprannaturale è giudicato un non-senso. Anche coloro che parlano oggidì nel senso di riconoscere un valore alla religione, danno alla religione un significato così ampio che essa diviene o una incerta e vaga espressione di un sentimento e di uno stato d'animo, ovvero nulla di più che una concezione filosofica. Anzi da questo ultimo punto di vista si afferma che la filosofia è la religione degli uomini colti e la religione è la filosofia degli uomini d'altri tempi.

Chi si arrischia adunque a difendere il Cattolicesimo ? Chi ha tanta forza d'animo da passare per un uomo dappoco ? o arretrato ? Chi vuol fare la figura di rinunciare al libero esercizio della propria intelligenza ?

È necessario adunque mostrare che si può ancora credere nelle verità dei dogmi del Cattolicismo ed essere uomini dei nostri tempi, mostrare che la ragione ha la sua parte nella dimostrazione delle verità di Fede, affrontare le questioni d'oggi, quelle intorno alle quali più vivo è il dibattito delle dottrine e degli uomini e sperimentare lì, saggiare proprio lì il valore della nostra Fede religiosa.

Ecco adunque che bisogna abbandonare il metodo seguito per parecchi anni dagli apologisti, soprattutto durante il periodo del rigoglio delle scienze sperimentali verificatosi lo scorso secolo. Il fatto di avere scoperte molte ragioni riposte, specie nel mondo dei viventi, ove il mistero era più fitto, alimentò allora la folle speranza di poter un giorno arrivare a dare ragione di tutto l'universo e di poter ridurre tutto a un meccanismo; la interpretazione monista materialista apparve allora così completa e così esauriente che assunse il valore e il significato di una nuova religione. Contro costoro gli apologisti opposero quella concezione così detta concordista per la quale erano ricercate le armonie tra le ultime scoperte della scienza e le affermazioni della religione. Cattiva strada e cattive munizioni per combattere; metodo brillante in apparenza, diceva il mio buon Olgiati nel primo volume di questa collezione, ma in realtà ricco di non lievi difetti. Questi apologisti, così osserva ancora l'Olgiati, sono entusiasti delle grandi sintesi, amano le visioni ampie e abbracciano con uno sguardo l'universo intiero e tutte le vicende della storia, dalle delizie del Paradiso terrestre alla valle di Giosafat, dall'alba della creazione al pomeriggio del giorno del giudizio. Evidentemente siffatte sintesi non hanno valore scientifico, e non lo possono avere perchè un uomo ha una coltura, una preparazione limitate; che, se oltrepassa questi limiti, egli fa del dilettantismo e non già della scienza. E, quand'anche un apologista riuscisse, grazie ad una singolare preparazione, a costrurre una siffatta sintesi generale, in breve, assai in breve, la sua apologia invecchierebbe ed invecchierebbe in modo irrimediabile e rapidissimo. È la sorte che le apologie hanno in comune con le enciclopedie. Invecchiare prima di essere finite di

stampare ; servire al passato, non al presente. E ciò avviene perchè l'obbiezione non è qualcosa di morto, di fisso, di statico, ma è viva; essa ricresce e si trasforma ed assume nuovi aspetti e richiede così una discussione agile, fresca, soprattutto attuale per essere efficace. Inoltre oggi il monismo materialista, figlio dello scientismo del secolo XIX, è tramontato per sempre e in modo irrimediabile; e le obbiezioni al Cristianesimo vengono da quell'idealismo per il quale la filosofia dello spirito è la religione degli uomini colti.

Ecco quindi la necessità per l'apologista di mutare rotta, ed ecco ancora la necessità che l'apologista scelga, come campo di difesa della Fede, quelle questioni nelle quali egli ha una preparazione acconcia, discuta quelle questioni, e solo esse, che oggi sono attuali. Il vantaggio è evidente. Come il geologo, per studiare una montagna, sceglie punti particolari nei quali fa assaggi e sondaggi e questo gli permette di ricostruire la struttura tectonica, la morfologia di quelle roccie, la loro composizione e l'andamento dei singoli strati, così l'apologitsa deve trascegliere particolari punti e questi studiare con mezzi acconci e con metodo e rigore scientifico e dimostrare in questi punti la verità della concezione cristiana. Ora tutto questo esercita efficacia sull'animo dubbioso della razionalità delle affermazioni della Fede anche all'infuori del piccolo campo nel quale l'apologista ha apportato i proprî argomenti. Infatti la conquista di una verità parziale, la determinazione di un piccolo punto conduce l'anima che ricerca la verità a rivedere tutte le proprie conoscenze e la costringe a mettere la propria concezione generale dell'universo in armonia con quel piccolo punto o con quella conquista, in una parola a orientarsi verso la fonte dalla quale proviene la luce.

Con questo metodo, con questo intento e con questo programma è stato scritto anche questo volume, di modo che un filo ideale collega i varî capitoli che sembrano non avere connessione alcuna. Il problema dell'origine dell'uomo, la intelligenza dell'uomo primitivo, le obbiezioni contro il miracolo cavate dalla somiglianza apparente con le manifestazioni isteriche, le manifestazioni del misticismo, l'educazione del carattere, le varie questioni qui affrontate sono aspetti di un solo problema: cioè di questa interpretazione religiosa dell'universo che sempre più, con il progredire delle scienze, con l'approfondirsi della indagine filosofica e con lo svilupparsi degli organismi sociali, si dimostra essere la sola valevole (1).

Dunque questo è un libro che difende una tesi? Questo è un libro prevenuto? E che si vorrebbe? Che rimanessimo indifferenti di fronte alle obbiezioni che si muovono a quel Cristianesimo che è la ragione della nostra vita? Al lettore, che chiamiamo benevolo non per obbedire ad un convenzionalismo, ma piuttosto perchè vogliamo che consideri con benevolenza non questo scritto, ma la verità che vi viene difesa, al lettore che ci movesse una siffatta domanda non possiamo rispondere che ripetendo le parole di S. Agostino: « Noi conduciamo a causa di voi per i quali scriviamo una vita di lavoro. Noi consumiamo l'anima nostra a cercare per voi, nei

---

(1) Altri volumi di questa collezione, scritti con questo spirito e seguendo questo indirizzo, sono in preparazione. Sarò grato a quegli amici che apporteranno a questa collezione il loro contributo combattendo la stessa battaglia, con le stesse armi, con la stessa tattica, nei campi dei loro studî particolari.

libri sacri, nella natura, nei libri degli uomini, dappertutto, ciò che è necessario per la salvezza delle vostre anime, ciò che vale a convincervi di quelle verità che meglio si convengono alle vostre aspirazioni e ai vostri bisogni. Questa fatica che noi duriamo non ve la rinfacciamo, questi dolori che ci costano la ricerca della verità non ve li rimproveriamo. Dopo tutto è nostro dovere cercare la verità e additarla agli uomini ».

L'AUTORE

INDICE

DEDICA . . . . . pag. V

PREFAZIONE . . . . . » VII

I..... *Nevrosi e santità.*

1. Interpretazione psichiatrica dei fatti mistici » 3
2. Questioni di metodo . . . . . » 13
3. Terminologia equivoca . . . . . » 23
4. Il temperamento psicopatico dei mistici . » 29
5. Deficienze nevropatiche dei mistici . . . » 37

II..... *Il fallimento della psicologia empirica nello studio del misticismo.*

1. Introduzione . . . . . » 47
2. Problemi generali sollevati dallo studio del misticismo . . . . . » 49
3. L'indagine empirica nello studio dei fenomeni mistici . . . . . » 60
4. Natura nello studio del misticismo . . . » 74
5. Il metodo usato nello studio del misticismo secondo le varie teorie che lo interpretano . . . . . » 79
6. Su alcuni tratti dei fenomeni mistici in rapporto con la scuola metodologica . . » 92
7. Il vero metodo da seguirsi nello studio dei fatti mistici . . . . . » 107

III.... *Suggestione ed isterismo nelle guarigioni miracolose.*

1. Perchè si ricorre all'isterismo per spiegare il miracolo. . . . . » 121
2. La natura dell'isterismo e lesioni che esso determina . . . . . » 130

3. Inesistenza di azioni trofiche di natura isterica . . . . . pag. 134
4. L'azione della suggestione e suoi limiti . » 144
5. La suggestione nelle guarigioni a Lourdes » 152
6. Conclusioni . . . . . » 158

IV.... *L'Eucaristia e Lourdes.*

1. La caratteristica di Lourdes . . . . . » 163
2. La vita eucaristica a Lourdes . . . . » 166
3. L'evoluzione religiosa di Lourdes . . . » 169
4. I miracoli delle anime a Lourdes . . . » 173
5. L' Eucaristia e il miracolo a Lourdes . . » 178
6. Gli avversarî di Lourdes . . . . . » 181

V.... *Le proibizioni alimentari degli Ebrei e l'origine del digiuno ecclesiastico.*

1. Le proibizioni alimentari Mosaiche . . . » 187
2. Impurità e proibizioni alimentari . . . » 192
3. Le pretese norme igieniche di Mosè . . » 194
4. Il Totemismo e le proibizioni alimentari . » 197
5. La legge di impurità . . . . . » 205

VI.... *L'educazione del carattere e i risultati della moderna psicologia* . . . . . » 211

VII... *Considerazioni intorno al problema dell'origine dell'uomo.*

1. Come si pone il problema dell'origine dell'uomo . . . . . » 255
2. I caratteri dell'uomo fossile . . . . . » 258
3. L'uomo fossile di Piltdown . . . . . » 265
4. Le varie teorie sull'origine dell'uomo . . » 272
5. Difficoltà e contraddizioni . . . . . » 276
6. Criterî generali . . . . . » 281
7. Come si deve porre il problema . . . . » 284

VIII. *L'intelligenza delle scimmie. Il fallimento di un postulato evoluzionista.*

1. Un nuovo punto di vista . . . . . » 301
2. I progressi della psicologia sperimentale . » 304
3. Le prove dell'intelligenza animale . . . » 307

4. Alcune scimmie singolari . . . . . pag. 324
5. Conclusione . . . . . » 328

IX.... *La intelligenza dell'uomo primitivo.*

1. Come si pone il problema . . . . . » 333
2. I dati della etnologia preistorica . . . » 335
4. Le ricerche di psicologia generale . . . » 340
4. I dati dell'etnologia . . . . . » 343
5. I Pigmei . . . . . » 346
6. I Pigmei sono il primitivo popolo della terra . . . . . » 349
7. La vita sociale, la morale e la religione dei Pigmei . . . . . » 352
8. Conclusioni . . . . . » 358

I.

NEVROSI E SANTITÀ

NEVROSI E SANTITÀ

1. — Interpretazione psichiatrica dei fatti mistici (1).

Chi studia le varie manifestazioni della unione mistica e i fenomeni che li accompagnano non può non rimanere stupito dalla loro singolarità; noi troviamo qui una passività recettiva che dà al mistico il sentimento della esteriorità, una profonda invasione di stati affettivi che concentrano la coscienza, la ipertrofia della attenzione, il sentimento del possesso sperimentale di una realtà superiore esteriore e causatrice, una esaltazione della facoltà conoscitiva tanto da permettere di cogliere tale realtà, come i mistici affermano, mediante una intuizione senza immagini. E, accanto a questi fenomeni, una coorte più

(1) Potrà sembrare inutile questo studio a coloro che, avendo seguito gli studî più recenti, avranno potuto constatare che dai migliori studiosi è ormai definitivamente superata ed abbandonata la dottrina che interpreta i fenomeni del misticismo come prodotti abnormi di una nevrosi costituzionale; ma ciò che io mi propongo di studiare in questo articolo è di collocare i fenomeni nervosi presentati dal mistico al loro giusto posto. Liberato il terreno da questa questione, si potrà più liberamente procedere allo studio della *natura del misticismo,* che è considerata nel saggio successivo.

o meno varia, più o meno ricca, a seconda dei casi, di altri fenomeni più clamorosi; come: estasi, perdita dei sensi, visioni, voci, levitazioni, impressioni di segni sull'organismo, ecc. Come si debbono interpretare questi fenomeni?

Tra le molte ipotesi che furono formulate, ve ne ha una che ha goduto e gode tuttora di grande favore.

Gli studî moderni di fisiologia e di psicofisiologia hanno sempre più messo in luce che ogni fatto psichico ha il suo correlativo fisiologico. E, come avviene ogni volta che un nuovo orientamento di studî viene a determinarsi, si è corsi in questa via all'estremo opposto, e nel fatto fisiologico si è veduta la ragione causale del fatto psichico. Siffatta dottrina non ha mancato di avere la sua applicazione anche nel campo della psicologia religiosa, ove è stato colto il rapporto che vi è tra le manifestazioni mistiche e alcuni fenomeni schiettamente patologici che rassomigliano a queste manifestazioni. A meglio dimostrare la importanza di questo rapporto ha certamente contribuito il fatto che da alcuni autori si è creduto di aver dimostrato che le manifestazioni mistiche si hanno solo in individui i quali presentano alcune particolarità psicopatiche. Donde ne venne che dal fatto del parallelismo fu breve il passo ad ammettere la relazione causale.

Questo modo di interpretare i fatti mistici non è stato però soltanto espresso dagli studiosi. È questa una interpretazione che è un poco, come si suol dire, nell'aria. È uno di quei ragionamenti che sono sulla bocca di tutti. E la ragione per la quale si ammette un tale modo di vedere è un fatto psicologico assai evidente. Dice Wil-

liam James, cito a memoria (1), che, quando di un'idea, di una iniziativa, di un fatto spirituale, vogliamo distruggere il valore, ne spieghiamo la origine, riducendola alle pure condizioni nelle quali si è verificata. Questa maniera di screditare gli stati spirituali è un fatto comune oggidì, da che si considera la religione come un fatto primitivo, superato dalle moderne concezioni filosofiche; ed è quindi un modo facile per screditare sempre più quella fede che non si ha più. Ne segue che, quando si parla di fatti mistici, corrono al labbro spontanee le parole: medicina, suggestione, isterismo, e chi più ne sa, più ne mette.

Riesce però assai difficile ridurre a teorie sistematiche queste idee, poichè si tratta di idee mal definite, di dottrine inafferrabili, proteiformi. Poichè tuttavia è necessario, per poter fare una discussione fruttuosa, mettere un poco d'ordine nei fatti, possiamo raggruppare le varie teorie che pongono in valore il carattere psicopatico delle manifestazioni mistiche in tre gruppi. Riconosco che, così facendo, noi allarghiamo il campo delle nostre ricerche e non ci limitiamo semplicemente a discutere la dottrina grossolana che non vede nel fatto mistico altro che una forma di pazzia. Ma questo ampliamento è indispensabile. Innanzitutto sarebbe sciupare il tempo limitarci a studiare la dottrina suaccennata, perchè essa è già superata, e ora si tratta solo di volgarizzare le ragioni per le quali è inammissibile. Ma inoltre si tratta di interpretare alcuni fenomeni i quali appaiono, a chi analizza il fatto mistico, come nettamente patologici. Non vi ha nessun dubbio, per esempio, che alcuni mi-

(1) *The Varieties of religious Experience*, cap. I, in fine.

stici avevano un temperamento nervoso e alcuni anche presentavano le stigmate di tipiche nevrosi; di guisa che i loro stati speciali portarono le traccie di questa insufficienza psicologica. In questo senso Suarez (1) ammetteva che la perdita dei sensi, fatto organico, nell'estasi è un semplice contraccolpo fisiologico ben distinto in sè dalla grazia mistica. Ora questa interpretazione si estende ad altri fenomeni dell'attività inferiore dello stato mistico. Con che nulla si dice della natura del nucleo centrale dei fenomeni di tale stato. Sorge quindi il problema: Quale influenza ha un temperamento nervoso, o anche una vera nevrosi sull'attività mistica? E anche questo: Sono necessarie tali alterazioni per la produzione dei fatti mistici inferiori? Come si capisce, siamo qui assai lontani dall'applicare ai mistici i quadri clinici della psichiatria (2); siamo di fronte ad un atteggiamento assai diverso; di qui la necessità di allargare la nostra ricerca alle varie dottrine che si sono poste il problema del rapporto dei fatti mistici e delle manifestazioni psicopatiche.

In un primo gruppo, abbiamo quelle dottrine che furono formulate dal cosidetto « materialismo medico » (3). È questa una forma del pensiero che è già superata nella mente dei migliori

---

(1) Vedi: MARÉCHAL, *Science empirique et psychologie religieuse*, in *Recherches des sciences religieuses*, a. 3, n. 1, pag. 33.

(2) « Il y a toute la différence, scrive il succitato Maréchal (pag. 33), qu'il y a entre une analyse du géologue et un triage du terrasier ».

(3) La denominazione è di W. JAMES, *op. cit.*, pag. 13. (Per comodo del lettore cito la edizione francese, trad. Abauzit, Alcan, 1906).

studiosi, ma che ha tuttavia ancora grande numero di seguaci.

Questa dottrina ritiene di aver detta l'ultima parola, allorchè afferma che San Paolo sulla via di Damasco era un epilettoide, che Gesù era un estatico, che Santa Teresa era una isterica, che San Francesco era un abulico (1). In una parola (2) ciascuno di questi casi di ipertensione mentale, non è, in ultima analisi, che la manifestazione di una diatesi, di una autointossicazione, dovute ad un'alterazione funzionale delle diverse ghiandole, diatesi che la fisiologia finirà un giorno per scoprire. Il materialismo medico giudica così di aver ridotto a nulla l'autorità spirituale dei santi.

Una dottrina meno semplice procede in un modo diverso. « Noi, scrive il Delacroix (3), non pretendiamo di ridurre il misticismo a non essere che la traduzione mentale degli effetti fisiologici

---

(1) Citare la bibliografia di coloro che si sono occupati di questi studî ci trarrebbe troppo in lungo; nè servirebbe gran che; citerò solo qualche pubblicazione tipica: Binet-Sanglé, *Le folie de Jésus, sa hérédité, sa constitution, sa psychologie*, Paris, 1908; A. Marie, *Mysticisme et folie*, Paris, 1907; Portigliotti, *San Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del Medio Evo*, Palermo, 1909; Von de Loasten, *Jesus Christus vom Standpunkte des psychiaters*, Bamberg, 1911. Le pubblicazioni in questo campo sono quasi esclusivamente francesi ed italiane; i tedeschi e gli inglesi hanno preferito le interpretazioni schiettamente psicologiche. Su queste idee hanno avuto grande influenza le idee di Lombroso. Si vegga: *Genio e follia*, 9ª ediz., Roma, 1884; *L'uomo di Genio*, 5ª ediz., Torino, 1894; *Genio e degenerazione*, 2ª ediz., Palermo, 1907. Si vegga la discussione al VI Congresso Internazionale di psicologia. (*Rapports et comptes rendus*, Genève, 1910, pag. 106 seg.; 688 seg.; ecc.).

(2) Cfr. W. James, *op. cit.*, pag. 13.

(3) *Le mysticisme*, pag. 425.

di un certo regime. Ma sarebbe inesatto dimenticare che le sue magnifiche costruzioni hanno in parte fragili basi ». Il punto del quale partono i sostenitori di questo indirizzo si è che la psicologia moderna, avendo constatata la realtà di certe relazioni psicofisiche, ammette, come una ipotesi comoda, la dipendenza universale degli stati mentali dalle condizioni organiche. Ora, nei mistici si trovano sempre, secondo coloro che ammettono questo modo di vedere, un certo numero di caratteri psichici e fisiologici morbosi o teratologici, molto simili, od anche identici, a quelli che si incontrano nelle cliniche psichiatriche. Fra queste tare fisiologiche e psicologiche, che accompagnano sempre le innegabili qualità superiori delle quali sono dotati i mistici, e gli stati psichici vi è una intima correlazione, così che questi vengono influenzati da quelli. Con ciò non si arriva a spogliare gli atti dei mistici del loro valore spirituale. Che anzi questo viene riconosciuto. Se non che, mentre coloro che ammettono, come i cattolici, il carattere soprannaturale delle manifestazioni mistiche, ricercano il valore spirituale di queste manifestazioni nello studio della loro origine, ossia in Dio che dispensa queste « grazie », invece i sostenitori di questa dottrina ricercano il valore spirituale dell'unione mistica nei suoi effetti. In questa guisa i fenomeni mistici vengono spogliati del loro carattere soprannaturale, benchè ciò si ottenga per una via diversa da quella battuta dai seguaci del puro materialismo medico (1).

(1) In parte si avvicina a questa idea lo stesso W. James, allorchè nel suo noto volume: *The Varieties of religious experience*, pag. 22 (trad. franc.), scrive:

« La melanconia che costituisce un momento essenziale

Deve però notarsi che con questa dottrina non deve essere confusa quella che pure ammette il principio che non vi ha alcun fatto di coscienza che non abbia il proprio correlativo in un processo organico, e che, quindi, anche le manife-

---

dell'evoluzione religiosa, la gioia che ne è il coronamento, l'estasi in cui tutti i mistici trovano l'intuizione suprema della verità, costituiscono ciascuna un caso speciale appartenente a una classe più vasta dell'esperienza umana. La melanconia religiosa, qualunque siano le sue particolarità, è, in ogni caso, nient'altro che della melanconia. La felicità religiosa è felicità. L'estasi religiosa è estasi. Rinunciamo una buona volta all'idea assurda che una cosa perde il suo valore allorchè la si è classificata insieme con altre o allorchè se ne è scoperta la origine. Atteniamoci solo, nell'apprezzare il valore, ai risultati provati, alle qualità intrinseche; noi saremo allora in condizione migliore per fissare il valore dell'estasi o della felicità religiosa.... Ammettendo che molti dei fenomeni religiosi abbiano una origine patologica, non vi ha in ciò nulla che deve sconcertare alcuno. Nessun organismo può procurare al suo possessore la verità totale. Noi soffriamo quasi tutti di qualche infermità, se non di qualche malattia, e le nostre stesse infermità ci possono riuscire di aiuto inatteso. Nel temperamento del nevropatico noi troviamo la facilità alle emozioni che è la condizione necessaria della percezione morale; noi troviamo in esso l'intensità del sentimento e la tendenza a prendere tutto dal lato serio, il che è la essenza stessa della energia morale e della attività pratica. Noi troviamo infine l'amore delle idee metafisiche e delle intuizioni mistiche che portano l'anima ben lungi dal mondo sensibile e dai suoi interessi volgari. Non è naturale che, grazie a questo sentimento e temperamento, noi possiamo penetrare in queste regioni misteriose dell'universo, nelle regioni della verità religiosa, in cui non perverrà certamente giammai lo spirito borghese dal sistema nervoso robusto, che vi fa toccare senza posa i suoi bicipiti e gonfia il suo torace e si gloria di avere una salute a tutta prova?.... Se veramente esiste, al disopra delle realtà sensibili, un dominio superiore dal quale può provenire la ispirazione religiosa, non vi sarebbe niente di impossibile che una delle principali condizioni per riceverla fosse d'essere un nevropatico ».

stazioni mistiche debbono avere il loro correlativo in fatti organici. Tale confusione non deve essere fatta, perchè questa dottrina ammette anche che la causalità dei fatti mistici deve essere ricercata in una causa sufficiente, di guisa che, essendo almeno i fatti superiori del misticismo trascendenti la vita naturale, anche la causa che li determina deve trascendere la pura natura. Al più si può ammettere, secondo questa dottrina, che i fatti inferiori del misticismo (quelli che non sono essenziali per l'unione mistica) possono essere determinati da cause naturali, da interpretarsi però come cause seconde, riferibili ad una causalità profonda, la medesima causa soprannaturale che ha determinati i fatti mistici superiori. I seguaci quindi di questa dottrina, pur non negando nessuno dei fatti studiati dalla psicofisiologia, ammettono il carattere soprannaturale dei fatti mistici. È questa la dottrina che è seguita dalla maggioranza degli studiosi cattolici (1), ed essa non deve per nulla essere confusa con quelle delle quali qui ci occupiamo.

E veniamo da ultimo ad una dottrina emessa di recente, la quale segue un cammino a ritroso da quello sin qui seguito. Secondo questa dottrina (2) non esisteva all'inizio, nel mistico,

---

(1) Si vegga: Koch, *Die Psychologie in der Religionswissenschaft*, Freiburg, 1576; Pacheu, *L'expérience mystique*, Paris, 1911; Joly, *Psychologie des saints*, Paris, 1877. Si vegga soprattutto per una buona impostazione del problema J. Maréchal, *Science empirique et psychologie religieuse*, in *Recherches des sciences religieuses*, n. 1, 1911.

(2) Questa dottrina è del Leclère (*Année psychologique*, 1911, p. 97 e sgg.), il quale si affretta ad aggiungere che essa

alcuna delle nevrosi classiche in medicina; ma un elemento di natura puramente psichica è venuto a creare una nevrosi in un individuo nel quale vi era o un temperamento nervoso o anche una diatesi più o meno precisa. Questo elemento psichico deve essere cercato nella influenza che le idee religiose esercitano sui temperamenti presentanti squilibrî nervosi o tali congenitamente. Applicando questa dottrina alla origine dei fatti mistici, questi si spiegherebbero nel seguente modo: In questi ultimi tempi si è formulata una dottrina dell'isterismo, per la quale si ritiene, che i sintomi dell'isterismo sono prodotti artificialmente per imitazione, per psittacismo, come diceva Babinsky. Nei tempi nei quali nella clinica di Charcot non si vedeva altro che isterismo, si produssero artificialmente degli isterici e artificialmente li si coltivarono. Ora il misticismo rassomiglia in tutto a questa epidemia artificiale di isterismo. Ce lo dinota la stereotipia sempre più crescente delle manifestazioni mistiche. E, come i medici hanno finito per artificialmente creare gli isterici, così le credenze teologiche hanno finito per creare i mistici. Nell'uno e nell'altro caso il fattore psichico crea negli isterici le ben note stigmate isteriche, nel mistico le manifestazioni mistiche. Insomma il

---

« non deve scandalizzare alcun cattolico, in quanto si può essere cattolici ortodossi e non ammettere la realtà di un sol fatto miracoloso dopo il termine dei tempi apostolici ». Ora la questione non è qui; non si tratta di scandalizzare; si tratta di vedere se i fenomeni del misticismo possono essere spiegati mediante elementi naturali, o se, non piuttosto, essi sono l'indice di una attività soprannaturale che ha operato nel mistico.

mistico è un soggetto che autosuggestiona se stesso, grazie a particolari condizioni favorevoli. E la cosa sarebbe così vera che si giunge a scrivere: « Un tempo si diceva: per comprendere i mistici, studiate gli isterici; oggi si deve dire: per comprendere l'isterismo, studiate il misticismo, ove voi trovate in grado eminente i medesimi fenomeni e in uno stato più puro ».

Non posso qui esaminare questa dottrina, perchè io mi sono proposto ora di studiare la questione da un punto di vista generale dei rapporti tra nevrosi e santità. Tuttavia posso osservare che, ad onta delle apparenze nuove con le quali essa si presenta, si può ridurla alla antica che attribuiva i fenomeni del misticismo all'opera della suggestione.

Che cosa dobbiamo pensare di queste dottrine? È legittima e giustificata la equivalenza tra fatti mistici e fenomeni nervosi, che riduce quelli a pure manifestazioni nevropatiche? E, se a questa domanda dobbiamo, sulla base dei fatti, rispondere negativamente, in qual modo debbono essere interpretati i fenomeni nevropatici presentati dai mistici?

Prima di rispondere a queste domande dobbiamo avanzare una questione di metodo.

2. — Questioni di metodo.

Il punto di vista dal quale io mi colloco in questo studio si è quello della psicopatologia, ossia del punto di vista puramente naturale, quale potrebbe essere apparentemente giustificato dalla analogia di alcuni fenomeni mistici e di alcune manifestazioni delle malattie mentali. Io faccio ciò per collocarmi dal punto di vista dal quale si sono posti coloro dei quali sto studiando le dottrine. Il che non pregiudica punto nè la questione della natura e dell'indirizzo della psicologia religiosa, nè quanto si potrebbe dire sulla intima natura di questi fenomeni; se cioè sono essi fatti naturali o soprannaturali (1). Per risolvere questa questione bisognerebbe incominciare dal determinare, come punto di partenza, le nozioni di naturale e di soprannaturale, il che ci trarrebbe in un campo nel quale i nostri avversarî non ci seguirebbero. D'altra parte, mi pare che, se è vero che il porci sul campo della pura psicologia non risolve la questione della natura dei fatti mistici (2), gli è però pur

---

(1) Si può cioè considerare la psicologia religiosa come scienza empirica? È legittimo prescindere dal carattere soprannaturale che i mistici attribuiscono alle «grazie»? Intorno alla questione assai dibattuta qui accennata vedi il capitolo seguente.

(2) Si vegga a questo proposito il succitato lavoro: Maréchal e Gemelli, *I fatti mistici e l'attività subcosciente a proposito della natura e dei limiti della psicologia religiosa*, in *Rivista di apologia cristiana*, luglio-agosto, 1911.

vero che il porci dal punto di vista naturale non pregiudica nulla. Infatti, anche ammesso che colla psicopatologia arrivassimo a spiegare quelli che sono, per così dire, i fenomeni inferiori del misticismo, i suoi caratteri non essenziali, come le visioni, le luci, i suoni, le estasi, ecc., e, anche ammesso che arrivassimo a dimostrare — il che vedremo poi che non è — che questi fatti sono da ascriversi, insieme con le allucinazioni degli isterici, colla catalessi ipnotica, ecc., alla categoria delle manifestazioni nevropatiche, rimarrebbe sempre da spiegare ciò che potremmo chiamare i fenomeni superiori del misticismo, l'elemento veramente caratteristico: la intuizione del divino, o almeno del trascendente. Ed è qui soprattutto che la psicologia appare insufficiente. Il mistico ci parla del divino come di una realtà. Come noi potremo per mezzo della pura psicologia determinare se egli ha ragione o se è semplicemente un allucinato? E poi la psicologia si fonda sulle leggi che sono generalizzazioni dei dati empirici comunemente osservabili. E allora, se lo stato mistico essenziale comprendesse elementi eterogenei a questi dati comuni, con quale diritto e in qual misura gli si applicherebbero ancora le leggi ordinarie? A vero dire esso non rientrerebbe più adeguatamente nell'oggetto della psicologia.

Conviene adunque, prima di pronunciarsi sulla natura dei fatti mistici, studiarli da tutti i punti di vista, non precludersi nessuna via. E ora noi vogliamo studiare nei fatti mistici, quelli che, per alcuni lati, sembrano cadere sotto il dominio della psicopatologia, con questa condizione però, che non intendiamo con ciò esaurito per nulla il nostro compito e per nulla preclusa ogni altra

via. Per ora quindi studiamo i fatti mistici come cultori di psicopatologia, per vedere se resiste alla critica la analogia tra fatti mistici e alcune manifestazioni morbose delle nevrosi e come debbono interpretarsi le alterazioni nevropatiche dei mistici. Se sarà possibile, ulteriormente studieremo questi medesimi fatti da altri punti di vista.

Ma si può chiedere: È poi legittima questa applicazione della psicopatologia allo studio dei fatti mistici?

Dobbiamo innanzitutto osservare che è perfettamente ammissibile l'applicazione di dottrine puramente psicologiche per spiegare alcuni fenomeni che si presentano nei mistici, perchè vi ha certamente una parte di meccanismo naturale anche in fenomeni ammessi come i più autenticamente mistici dalle autorità religiose e approvati da esse.

E, dapprima, in alcuni fenomeni che sono conseguenza di questa influenza del divino sui mistici è necessario ammettere la partecipazione di un meccanismo naturale. Così, per citare un esempio, nell'estasi vi hanno alcuni fenomeni (come la rigidità degli arti e anche di tutto il corpo), per i quali è necessario ammettere la concorrenza di cause naturali.

E ancora, come scrive Pacheu (1), oggi noi siamo in grado di spiegare alcuni fenomeni psichici che accompagnano i fatti mistici, dei quali un tempo non ci si sapeva dar ragione. Vi ha cioè senza dubbio una certa analogia tra alcuni fenomeni presentati dai mistici ed alcuni feno-

(1) *Op. cit.*

meni assai bene studiati dalla psicopatologia. Perciò alcuni dati, come la levitazione, le aureole, dovranno essere studiati, *almeno in via ipotetica*, da questo punto di vista, come dispiegamento di energie latenti di virtualità naturali che non si esercitano che in alcune condizioni, forse sotto l'impulso di una causalità soprannaturale.

Ma non è il caso di insistere su questi fenomeni secondarî presentati dai mistici; perchè, come abbiamo già osservato, ciò che a noi importa di spiegare è il fatto centrale presentato dal mistico, e cioè l'unione mistica, la contemplazione propriamente detta, ossia i fenomeni che soli sono connessi con la santità.

Ora, anche a riguardo di questi fatti, infinitamente superiori in dignità a quelli sopra ricordati, non è possibile negare una partecipazione naturale. Alvarez de Pas (1) diceva che i prodromi dei fenomeni mistici sono certamente legati con le condizioni psicofisiologiche del temperamento. E ciò si spiega assai bene, solo che si pensi che l'uomo è un essere psicofisico, nel quale spirito e corpo reciprocamente si influenzano. Di guisa che, se ci si dimostrasse che Santa Teresa era realmente un'isterica, noi non vedremmo in ciò nulla di più che un fatto correlativo, e, pur negando che una tale condizione psicopatica possa essere sufficiente per spiegare in S. Teresa i fenomeni mistici, noi potremmo spiegarci come su una siffatta alterata personalità psichica vi potrebbero essere *innestati* o *sovrapposti* fatti di origine esclusivamente soprannaturale.

---

(1) *Viva Fiamma*, III, 3, paragrafo 5; cfr. POULAIN, *op. cit.*, pag. 146.

E, nell'atto stesso della contemplazione tutta questa polarizzazione dell'anima, delle sue potenze affettive e conoscitive, che costituisce il meccanismo psicologico osservabile, si opera manifestamente secondo le leggi della nostra natura; dicendo la quale cosa noi non veniamo a pregiudicare la questione se la personalità psichica del mistico è, o no, istrumento di una causalità soprannaturale. E infatti, come scrive il Pacheu (1), la intuizione dei mistici — se la si considera quale essa è affermata dai mistici e per nulla spogliata dei suoi elementi — non è forse il prolungamento e il perfezionamento di una attitudine di tutti noi?

Vi ha di più ancora. Le nostre stesse convinzioni filosofiche e le nostre conoscenze teologiche lasciano noi psicologi cattolici più liberi di quanto si suole pensare.

Che cosa infatti vieta di pensare che Iddio agisca in una maniera qualsiasi sui nostri meccanismi psichici? che l'Assoluto cioè si inserisca nella serie dei fatti contingenti e provochi con ciò certe reazioni psicofisiche che gli agenti naturali, lasciati a se stessi, sarebbero incapaci di produrre? Il negarlo equivarrebbe a negare la contingenza delle nostre leggi naturali e ad erigere in un intangibile assoluto il determinismo sperimentale stesso. Non si può dunque dire *a priori* che lo spirito umano sia incapace di produrre mediante l'interferenza — diciamo così, per non uscire dal linguaggio psicologico — un fenomeno che esso sarebbe stato incapace di produrre in altro modo.

---

(1) *Op. cit.*, pag. 33.

La metafisica apre quindi la porta alla possibilità assoluta di un meccanismo psichico.

E nemmeno la teologia, osserva il P. Maréchal (1), ha una teoria costrittiva sulla natura della intuizione mistica. Si potrebbe dire in termini scolastici che, anche quando i più alti gradi della contemplazione fossero certamente soprannaturali (in quanto *gratiae gratis datae* e non già solamente in quanto atti meritorî), essi potrebbero ancora non essere soprannaturali *quoad se* nei loro elementi costitutivi, ma solamente *quoad modum*, cioè nelle circostanze nelle quali vengono conferiti (2). Pensano perciò il P. Ma-

---

(1) *Op cit.*, pag. 116.

(2) Alcuni autori si sono valsi della larghezza concessa da questa distinzione per formulare una ipotesi sulla natura degli stati mistici. Secondo questa ipotesi, come riferisco nel testo, lo stato mistico non oltrepasserebbe, per sè, i limiti della psicologia naturale e, sotto questo rapporto, non differirebbe profondamente dall'estasi cristiana puramente « filosofica ».

Ricorderò quanto in questo senso scrive il P. MUNNYNCK O. P. (*Praelectionis de Dei existentia*, Louvanii, pag. 25-31): « Putamus nos - cosi egli scrive - sed haec modeste prolata volumus, hanc supremam contemplationem esse ' quoad, se naturalem ». In questo modo sarebbe possibile spiegarsi il consenso « paganorum et christianorum » nella descrizione degli stati mistici. Vi ha una estasi naturale accessibile alle sole forze naturali. E in ciò parrebbe concordasse anche Benedetto XIV. Tuttavia « haec dicta volumus pro philosophis ethnicis atque pro christianis quatenus eadem via ad eundem perveniunt terminum. Verum multis in casibus haec contemplatio sanctorum, etsi, saltem partim, naturalis quoad suum esse, supernaturalis tamen videtur pronuntianda ' quoad modum, quo ad illam perveniunt ». Al che aggiunge il P. Maréchal: « Quanto a noi ammetteremmo volontieri, fondandoci sulle descrizioni di alcuni contemplativi cattolici, che essi giungono, almeno in alcuni casi, ad uno stato psicologico, il contenuto stesso del quale è qua-

réchal (1) e il P. Munnynck (2) che lo stato mistico per sè, non oltrepasserebbe i limiti della psicologia naturale, e, sotto questo rapporto, non differirebbe profondamente dall'estasi naturale non cristiana o puramente « filosofica ».

Io però non voglio entrare nel cuore della questione — non ne è ora il momento opportuno, nè io ne ho la competenza. Io ho voluto accennarla per mostrare che essa, psicologicamente, è accettabile, e che colui che l'accettasse potrebbe accettare anche qualsiasi ipotesi del subcosciente, senza perciò negare — il che è quanto mi importa di far rivelare — la possibilità di una causalità soprannaturale nello stato mistico (3).

Ma io, ripeto, non voglio entrare nella discussione teologica che la posizione assunta da questi due studiosi viene a portare in campo, e nemmeno voglio discutere se giustamente o no essi fanno appello alla autorità di Benedetto XIV. Ciò che a me — come psicologo — importa far notare si è che la teologia, al pari della filosofia, mi permette — almeno secondo alcuni teologi — di ammettere che — forse sotto l'azione di una causalità soprannaturale — nello stato mistico

---

litativamente differente dal contenuto dell'estasi naturale o filosofica. Ma forse in fondo, aggiunge il medesimo P. Maréchal, il mio pensiero siffattamente non differisce da quello del P. Munnynck, poichè questi aggiunge: Praeterea considerandum est hanc contemplationem, naturalem quoad esse, veluti continuo progressu pertingere ad contemplationem vere supernaturalem quoad esse, a qua rigorose separari non potest. Porro auctores mystici, speciatim Germani, una simul proponunt quae certe sunt supernaturalia et quae naturalia esse possunt.... » (*Op. cit.*, pag. 117).

(1) *Op. cit*

(2) *Op. cit.*

(3) Veggasi il capitolo successivo.

si abbia il concorso di cause seconde e naturali, tra le quali possiamo enumerare i fatti nervosi, nei limiti nei quali si sarà provato scientificamente che la loro azione è realmente efficace.

Noi dunque possiamo — *a titolo di ipotesi* — ammettere che nel meccanismo psichico dell'attività mistica abbia la sua partecipazione un meccanismo naturale. E cioè, poichè ogni indagine scientifica va in cerca di una spiegazione dei fenomeni che studia, noi — ponendoci come psicologi dinnanzi ai fatti mistici — possiamo stabilire provvisoriamente una equazione tra questo fenomeno che studiamo e alcuni fenomeni più semplici dei quali conosciamo le leggi che ne governano il meccanismo d'azione; tra l'attività mistica e un meccanismo psicopatico.

Se procediamo allora a verificare questa nostra ipotetica equazione si potranno dare tre possibilità (1):

1) O i fenomeni parziali offriranno una rigorosa similitudine con il tale o il tal altro aspetto del fenomeno da spiegare e, di più combinando tali elementi più semplici in determinate condizioni, si potrà riuscire a far nascere il fenomeno totale; potremo cioè verificare sperimentalmente l'ipotesi ammessa. Così, per esempio, dopo aver ammesso che il calore è una somma di forze vive molecolari, potremo con tali forze produrre sperimentalmente del calore, verificando con ciò la nostra ipotesi.

2) Oppure — secondo caso — pur non potendo verificare sperimentalmente l'ipotesi, si saprà almeno che gli effetti del fenomeno da

---

(1) Cfr.: MARÉCHAL, *op. cit.*, pag. 112.

spiegare e quelli dei suoi sostituti ipotetici sono del medesimo ordine; la similitudine ben constatata degli effetti permette di concludere — ipoteticamente — alla similitudine delle loro cause. Così, per esempio, nell'ipotesi che spiega i movimenti della meccanica celeste mediante le forze centrali e la tensione dell'ambiente, non è possibile avere una verifica sperimentale; ma noi possiamo dire tuttavia che l'ipotesi è giustificabile, e riconoscere la vera natura dei fenomeni che essa spiega, perchè essa non suppone che una amplificazione quantitativa di combinazioni reali direttamente osservate.

3) Oppure ancora — terzo caso — non solo l'ipotesi non è verificabile direttamente, ma ci dobbiamo accontentare di una analogia vaga e poco precisa. E allora si possono dare due probabilità: o realmente il fenomeno che studiamo appartiene alla categoria dei fenomeni con i quali è stata stabilita ipoteticamente l'equazione, ovvero l'analogia è puramente apparente ed esso è di una categoria del tutto diversa. Per poter decidere quale di queste due possibilità sia la vera, si deve applicare un principio generale ammesso dagli Scolastici, secondo il quale non si deve spiegare con il più ciò che può essere spiegato con il meno (1), ossia non dobbiamo

---

(1) Questo è anche il caso dell'ipotesi che vuole ricondurre i fenomeni vitali al puro giuoco delle forze fisico-chimiche. Anche qui si tratta di una pura analogia vaga e poco precisa. Non essendo oggi sperimentalmente riproducibile la vita mediante il giuoco di tali forze e, d'altro lato, non essendo provato che i fenomeni inorganici sono della medesima natura dei fenomeni vitali per poter dire che l'ipotetica equivalenza di tali forze e dei fenomeni vitali è giustificabile scientificamente, bisognerebbe provare che non è necessario ri-

fare appello a cause soprannaturali quando possiamo spiegarci un fatto naturalmente.

Ora, se noi esaminiamo l'equazione posta ipoteticamente tra attività psichica e attività mistica, dobbiamo riconoscere che i fenomeni mistici non sono suscettibili di una spiegazione appartenente alla prima e alla seconda categoria. Essi infatti non sono riproducibili sperimentalmente (primo caso). Inoltre non è certo che i fenomeni mistici siano della medesima categoria dei fenomeni psichici (secondo caso). Non rimane quindi che la terza possibilità: cioè la ipotesi è fondata su una analogia poco precisa e vaga degli elementi ipotetici e del fenomeno che dobbiamo studiare.

Per determinare allora se questa equazione è giustificabile, dobbiamo analizzare tale analogia. Se i fenomeni mistici che studiamo non si sottraggono al dominio della psicologia sperimentale, diremo che la ipotesi surriferita è ammissibile; se essi invece superano la possibilità dei fatti scientifici, noi non la ammetteremo; ossia, applicando il principio sopra citato, faremo

---

correre alla esistenza di una forza vitale autonoma per spiegare i fenomeni vitali e che invece questi non si sottraggono al campo delle forze fisico-chimiche, ossia non si dovrebbe spiegare col più ciò che si spiega col meno. E, poichè questo non si è potuto fare, si deve ammettere che la forza vitale è *toto coclo* differente dalle forze fisico-chimiche o dal loro complesso e che è necessario ammettere l'esistenza di una forza vitale autonoma. Si vegga GEMELLI, *L'enigma della vita, Introduzione allo studio delle scienze biologiche*, Firenze, 1910. Lo stesso si deve dire per la spiegazione dei fenomeni psichici. Dovendosi arrivare, per una dimostrazione analoga, alla non equivalenza dei fenomeni organici, è necessario ammettere nell'uomo per spiegare l'attività psichica la esistenza di un'anima spirituale. Si vegga GEMELLI, *Psicologia e biologia, Note sui loro rapporti*, Firenze, 1909.

appello alle cause soprannaturali solo nel caso che la attività psicopatica non sia sufficiente a spiegare tutti i fatti e le circostanze nelle quali essi si verificano.

Dobbiamo quindi metterci sul puro terreno dei fatti e vedere se, psicologicamente, la ipotesi della equivalenza dei fatti nervosi e dei fatti mistici spiega tutti i fatti e il complesso di tutti i fatti e, nel caso che questa ricerca riuscisse negativa, determinare come si debbano interpretare le manifestazioni nevropatiche dei mistici. In questo modo non ci si potrà accusare di studiare un'ipotesi dal punto di vista delle nostre prevenzioni teologiche e confessionali.

Ora che cosa dicono i fatti?

3. — Terminologia equivoca.

Il poter dire se la santità sia una forma morbosa e se le manifestazioni mistiche non siano altro che manifestazioni morbose incontra subito una prima difficoltà.

Osserva giustamente Pacheu (1) che, soprattutto tra medici e dotti, vi sono non pochi che riducono le differenze tra malattia e salute ad una questione di parole. Oltre essere difficile determinare i confini tra salute e malattia, quest'ultima non sarebbe, secondo alcuni, che un'esagerazione di certe funzioni che esistono normalmente nello stato

(1) *I fatti mistici e la patologia mentale*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, a. II, pag. 618, ss.

di salute. Di più, se sono malattie il genio, la santità, o gli stati mistici, felici i malati! E, se tutta l'umanità potesse soffrire di quelle due malattie, genio e santità, noi non rimpiangeremo certo la buona salute dei cattivi, degli idioti, dei mediocri.

Quanti hanno ammesso che la unione mistica è un fatto morboso, manifestazione di una nevrosi, sono partiti da una designazione equivoca di malattia, che permetteva di inglobare fra le malattie anche fatti che sono solo apparentemente morbosi ma che in realtà non sono tali. Conviene quindi che incominciamo dal determinare che cosa è malattia.

Per definire in modo adeguato che cosa è malattia, bisogna cercare di darne un concetto superiore ed estraneo al dominio contingente delle teorie instabili e delle ipotesi provvisorie; e perciò non si deve partire nè dall'agente, nè dai sintomi, nè dagli effetti, perchè tutto ciò non serve a definire che questa o quella malattia o, al più, questo o quel gruppo di malattie. Per comprendere in questa definizione tutte le malattie e solo le malattie, bisogna assurgere alla nozione filosofica; e, per far ciò bisogna stabilire un punto di partenza metafisico. Che se non si fa così, si arriva ineluttabilmente ad una definizione tautologica. E, poichè malattia vuol dire abnormità, allora è necessario richiamarci al fatto normale a cui essa si contrappone, e cioè al concetto di vita. Questa ci appare come una sintesi per la quale tutte le forze di un essere concorrono a conservare spontaneamente un tipo organizzato. La salute, ossia la vita normale, ci si presenta come la conservazione di questa unità, di questa sintesi, e la malattia come la rottura di questa unità, o,

se lo si preferisce, la comparsa dell'incoordinato nell'uno. E la morte ci apparirà come il trionfo dell'incoordinato sull'unità, sulla sintesi.

Invece, coloro che applicano il concetto di malattia alle manifestazioni del misticismo, prendono come punto di partenza un concetto di malattia secondo il quale è morboso tutto ciò che è anormale, tutto ciò che esce dalle vie consuete nelle quali la natura si manifesta a noi. Di guisa che riesce facile includere fra le malattie anche le manifestazioni del misticismo, poichè allora non si considera in esso altro che la difformità da ciò che siamo abituati a vedere. In questo modo le manifestazioni strane delle nevrosi e quelle non meno strane del mistico ci appaiono in pari grado come abnormi.

Si osservi invece la nostra definizione di malattia in ciò che essa comprende. Essa è adeguata, sia che si tratti di microorganismi o di parassiti che invadono l'organismo minandone le funzioni vitali, sia che si tratti di veleni o di tossine (comunque prodotti), sia che si tratti di alterazioni nelle secrezioni interne, o sia ancora che si tratti di quelle malattie senza lesioni anatomiche, le nevrosi, nelle quali viene consumata dal sistema nervoso una energia che dovrebbe andare a profitto di tutto l'organismo. In tutti questi casi la malattia consiste in una rottura, dovuta a cause diverse, di quell'equilibrio organico e funzionale per il quale le varie parti dell'organismo e delle rispettive funzioni cospirano armonicamente a dare la unità organica dei fenomeni vitali.

Intesa così la malattia, i fenomeni del mistico ci appaiono come qualcosa che non rientra nei suoi quadri, perchè qui non si ha una rottura della unità anatomica o delle funzioni, ma piuttosto

uno stato particolare nel quale le funzioni psichiche sono elevate a tal punto da ridurre al minimo la attività del corpo.

Si pensi per esempio all'estasi e la si confronti con una nevrosi. Nell'estasi si ha una ipertrofia dell'attenzione, un restringimento della coscienza, le funzioni organiche sembrano sospese. Ma non si ha una rottura d'equilibrio, poichè questi fenomeni straordinarî non alterano grandemente la funzione dell'organismo. Le funzioni vitali saranno, per dir così, velate, ma non soppresse, nè alterate. E nello stesso campo psichico si ha una elevazione delle funzioni, una intensificazione, un concentramento di esse, ma non mai una loro alterazione.

Che se invece si pon mente a ciò che si ha in un nevropatico (un mistico, si dice, è un nevropatico), si scorge come il sistema nervoso funziona a tutto discapito del resto dell'organismo, e che a questa disarmonia organica se ne aggiunge una psichica, in quanto, come dice Janet (1), nella nevrosi il malato ha perduto il senso dell'ambiente in cui vive, l'adattamento alle relazioni sociali, di guisa che si può affermare ancora col medesimo Janet che la nevrosi è una malattia psicologica per la quale viene disgregata la personalità dell'individuo.

Tutto ciò dimostra adunque che coloro che hanno confusi i fenomeni del misticismo con le manifestazioni delle malattie hanno errato perchè sono partiti da una concezione erronea della malattia.

Potrei aggiungere che i sostenitori di questa dottrina hanno sbagliato, perchè essi hanno confuso

(1) *Les névroses* (conclusione).

in una sola categoria fenomeni della natura (per quanto alterata, come le malattie) e fenomeni di ordine soprannaturale. Ma, per arrivare a ciò, bisognerebbe che io entrassi nel campo teologico. Io invece mi limito a studiare la questione dal puro punto di vista della psicopatologia, come sopra ho accennato, la quale non può, è vero, rinnegare il soprannaturale, ma non può neanche dimostrarlo o prendere in considerazione le prove della sua esistenza.

Un'altra osservazione torna invece opportuna. È cioè da osservarsi che il concetto di malattia, da coloro che lo adoperano a spiegare i fenomeni del misticismo, è allargato in un modo che non corrisponde alla realtà. Così ci si parla di malattie della volontà, di ipertrofia della attenzione, di esaltazione della intelligenza, ecc.; e si avvicinano questi fatti a fenomeni che osserviamo talora nelle alterazioni mentali tipiche. Si dice, per esempio, che l'estasi, quale si ha nello stato sonnambolico, nel mistico, nel catalettico, ecc., è sempre la medesima; non vi è alcuna differenza; sarebbe dunque errato distinguere queste varie forme. Ma evidentemente questo allargamento del concetto di malattia sino a comprendere particolari manifestazioni psichiche e questo confondere in una medesima categoria fatti tanto diversi denota una imprecisione di linguaggio. Ed è questa perniciosa imprecisione di linguaggio che è a base della dottrina che intepreta i fenomeni del misticismo come fenomeni morbosi.

È vero; deve essere riconosciuto che, sia nel caso dei fenomeni del misticismo, come nel caso delle alterazioni mentali, delle alterazioni della volontà o della attenzione o di altro, siamo fuori del campo normale. Ma ciò, dice giustamente

Pacheu (1), non ci autorizza a confondere ciò che è extra-normale con ciò che è morboso. Deve essere invece accuratamente distinto ciò che è infranormale da ciò che supranormale, e cioè ciò che è segno di decadenza, di alterazione, da ciò che invece dinota perfezione, ascensione, arricchimento della intelligenza, della volontà, del sentimento. Se noi non distinguessimo in questo modo, ci troveremmo costretti a confondere in una medesima categoria le intuizioni di un Newton o di un Leonardo da Vinci o quelle d'un santo (consideriamo qualche singolare mistico, come santa Teresa, o Giovanni di Dio), con i fenomeni che caratterizzano la miseria psicologica di un paranoico, di un degenerato, di un epilettico. Giustamente scriveva il succitato Pacheu (2) che in questo caso similitudini superficiali sono prese a torto come segni di identità; mentre lo stesso meccanismo cerebrale, la stessa inibizione di certe attività fisiologiche non ci costringe a concludere l'identità dello stato mentale. Se due mulini hanno cessato di macinare frumento al piano terreno, ciò non vuol dire che al primo piano si abbia la medesima inerzia, la medesima mancanza di farina. E, se due mentalità subiscono le stesse modificazioni nelle loro attività inferiori, non inferiremo da questo che la stessa modificazione esiste nella loro attività superiore. Il contenuto totale della mentalità dimostra l'attività di un principio puramente spirituale, intellettuale che qui si lascia da parte.

Tutto ciò dimostra che a base dell'analogia tra nevrosi e fatti mistici sta una terminologia equivoca che inquina ogni risultato.

---

(1) *l. c.*, pag. 619.
(2) *Ibid.*, pag. 620.

4. — Il temperamento psicopatico dei mistici.

Ammettiamo tuttavia la terminologia erronea usata dai sostenitori della dottrina che studiamo. Questa si riduce, in un certo senso, a determinare se gli stati mistici sono intimamente legati nella perdita dei sensi, nella concentrazione dell'attenzione e in molti altri fenomeni, a un temperamento psicopatico; e a determinare qual è il legame che vi è tra questo temperamento psicopatico e le manifestazioni del misticismo. Si tratta di vedere se l'emotività, la melanconia depressiva, l'abulia sono fenomeni i quali predispongono e rendono più facile l'insorgere delle manifestazioni mistiche conferendo al soggetto una speciale sensibilità. Ora, da un punto di vista generale, possiamo osservare che, considerando il fatto come psicologi, si può ammettere che le « grazie divine » che i mistici affermano di ricevere, non sono ricevute ugualmente da tutti gli individui aventi un temperamento nervoso diverso. La natura non esclude la grazia, che anzi la grazia presuppone la natura e si adatta ad essa, di guisa che l'insieme delle nostre tendenze nervose, psichiche, e delle predisposizioni di carattere, di volontà, ecc., debbono influire sull'andamento della vita psichica. Ma non è questa la questione che ci siamo proposti. Si tratta di vedere se il temperamento psicopatico è l'elemento *sine qua non* delle manifestazioni mistiche. Ora qui ci troviamo nella medesima posizione come di fronte alla dot-

trina antropologica del genio indicata per la prima volta da Moreau de Tours e poi ulteriormente svolta e diffusa da C. Lombroso.

Anche questa dottrina (parallela a quella che stiamo studiando) prendeva come punto di partenza due fatti: 1. la esistenza di note degenarative, nevropatiche nell'uomo di genio; 2. la estensione del concetto di uomo di genio, così da poter allargare i confini di questa arbitraria categoria e da comprendervi i geniali, gli originali, i pazzoidi, ecc. (1).

E anche qui, come nello studio dell'uomo di genio, ci possiamo rivolgere due domande: I fatti sono storicamente provati? La induzione è propriamente concludente? La risposta è negativa per tutte e due le domande. Consideriamo la prima.

Dobbiamo subito notare che per giungere ad un risultato di valore dovremo restringere il nostro oggetto di studio ai veri mistici, ai grandi mistici, ed escludere invece tutti quei « mistici da clinica psichiatrica » che dei primi non sono altro che la caricatura, ovvero quei mistici nei quali noi abbiamo uno strano miscuglio di santità e di malattia. Se ci limitiamo a studiare i mistici veri, per consenso unanime, ci troviamo costretti a riconoscere che in questi mancano i fenomeni morbosi. Invece, per lo più, i sostenitori del misticismo medico procedono assai diversamente; essi raggruppano insieme i mistici del Cristianesimo, del Buddismo, i mistici della religione naturale, i falsi mistici, i clienti delle loro cliniche. Ma, procedendo in questo modo, non si arriva a vedere altro

(1) Vedi: GEMELLI, *Cesare Lombroso*, c. XV, L'uomo di genio.

che ciò che è comune a tutte queste varie categorie, ossia i caratteri inferiori del misticismo, quelli per i quali esso rassomiglia alla esaltazione grossolana dei culti orgiastici, alla esaltazione e alla obnubilazione di tutte le manie religiose e ai delirî religiosi, e si mettono invece da parte i caratteri proprî dei grandi mistici, dei mistici tipici. Ora, se è vero che i grandi mistici non sono sfuggiti alle tare nervose nevropatiche, le quali caratterizzano quasi tutti gli organismi eccezionali, è però anche vero che vi è in essi, oltre a ciò e in modo particolare, una potenza creatrice di vita, una logica costruttiva, una espansione realizzatrice, in una parola, un genio, caratteri che mancano assolutamente nei mistici di clinica. Ed è proprio questo complesso di caratteri che costituisce l'elemento essenziale che caratterizza il misticismo.

Si capisce però assai bene per quali ragioni i psichiatri hanno accomunato i grandi mistici e i mistici della clinica. I mistici inferiori, degenerati senza genio, nevropatici senza potenza intellettuale e volontaria, pullulano e sono legioni; i mistici d'imitazione e di second'ordine sono numerosi. Invece i grandi mistici, creatori e inventori, che hanno trovato una nuova forma di vita e che l'hanno realizzata, sono invece rari; sono appunto questi che, nonostante le loro debolezze, raggiungono le più alte vette della umanità. E sarebbe quindi a costoro solo che bisognerebbe domandare il significato del misticismo. Invece i sostenitori della dottrina psichiatrica del misticismo hanno messo tutti quanti gli individui in una sola categoria. Non deve quindi meravigliare se, lavorando su di un materiale non selezionato, sono riusciti a non vedere ciò che è essenziale e se si sono soffermati su ciò che è accidentale.

Ne segue quindi che bisogna studiare il misticismo nei tipi caratteristici, la fisionomia dei quali ci è conservata dalla storia e dai loro scritti, e non già in quegli individui nevropatici che abbondano nelle nostre cliniche. È solo dei grandi mistici che dobbiamo studiare le manifestazioni psicologiche, e solo di queste dobbiamo chiederci se sono morbose e in qual senso ed entro quali limiti.

Quindi un primo errore di fatto: I fatti sui quali è fondata la dottrina che studiamo non sono storicamente dimostrati. Vediamo ora la seconda domanda: La induzione è proprio concludente? A questa domanda dobbiamo rispondere: No. Infatti questa dottrina include un errore di logica, poichè qui da un semplice fatto di concomitanza si assurge ad un rapporto di causalità. Così possono molti avere la nervosità di Pascal senza essere uomini di genio; si può avere il naso di Cirano senza averne lo spirito; e si possono soffrire tutte le malattie delle quali ha sofferto S. Teresa senza essere un santo.

Ma ci si può muovere una obbiezione. Essa fu formulata dal Morselli. Questi, che senza dubbio ha un più acuto senso critico degli altri seguaci della scuola antropologico-psichiatrica, e ha sentito perciò la forza delle difficoltà, ha inteso con essa difendere il Lombroso.

« Nè al Maestro, nè ai seguaci di lui, per quanto interpreti ed estensori non sempre abbastanza critici dei principî e metodi della scuola, venne e viene mai in mente che una *coincidenza* divenga una *causa*, che un'anomalia porga la spiegazione del delitto o della pazzia, una eredità neuropatica dia ragione del genio. No; le stigmate che denotano difetti di sviluppo, deviazioni di struttura,

dissimmetrie di funzione, accompagnano e non causano il fenomeno mentale morboso od anomalo; esse, cioè, sono un indizio o un indice o un esponente (a seconda delle circostanze e dei casi) di quel fondamento organico, materiale, che la dottrina presuppone e poi assegna e assai spesso invincibilmente dimostra esistere al disotto delle malattie, anomalie ed eccezionalità dello spirito umano. Non si attribuisca, dunque, al Lombrosismo l'errore ingenuo e grossolano di metodo consistente nell'interpretare un *fatto coincidente* per una *causa efficiente*, o, come hanno detto i giullari della critica, nel diagnosticare la insania dai diametri e dalle bozze del cranio! Tanto il segno fisico particolare, quanto l'abnormità psichica intellettuale e mentale complessiva, sono insieme descritti perchè insieme veduti o insieme scoperti, non già perchè dal primo si origini sistematicamente e pregiudicatamente la seconda quale effetto immancabile e diretto. In realtà la stigmata morfologica o fisiopatica indica l'esistenza di una causa comune che agisce contemporaneamente sui due lati o aspetti della unica personalità, è la degenerazione o la malattia. È oramai tempo che da questa stolida accusa relativa al metodo la scienza del Lombroso venga purgata secondo giustizia» (1).

Potremmo fare una questione di ermeneutica. Questo modo di concepire le cose è proprio del Lombroso ovvero è Lombroso veduto da Morselli? Dichiaro senz'altro che dubito fortemente che il Lombroso accettasse queste idee. Esse sono — bisogna riconoscerlo — il frutto

(1) *L'opera di C. Lombroso*, Torino, 1896.

di un tentativo di perfezionamento della dottrina. Al Morselli, ingegno certamente più acuto e più critico del Lombroso e meno facile alle impulsività male regolate, non poteva sfuggire la gravità della obbiezione che il Lombroso non seppe comprendere. Ma notiamo che questa questione di ermeneutica interessa men che mediocremente. Ciò che a noi interessa di osservare si è che la osservazione del Morselli presenta facile il fianco ad una risposta che ne distrugge il valore. Infatti ammettiamo che nel mistico vi siano le stigmate di una nevrosi. Si possono dare allora due possibilità. Ammessa la frequenza, è da escludersi la pura coincidenza casuale. Ora secondo una prima ipotesi è la santità che produce la nevrosi. Qualcuno, come abbiamo visto, ha sostenuto questa idea. E, come ammetto pur io, in individui deboli può lo stato singolare dell'unione mistica determinare una grave nevrosi traumatica. Ma ciò nulla ha a che fare con la dottrina che stiamo studiando. Oppure, ed è questa la seconda ipotesi, si vuol dire che la superiorità intellettuale e la nevrosi sono riunite per il fatto di spuntare da un ceppo comune? Ma in questo caso il ceppo comune non è, come vuole il Morselli, una malattia, ma un temperamento. Da questo temperamento, come da un tronco, si staccano rami di aspetto e di vigore ben diverso. Alcuni intristiti e malaticci, altri invece a germogliazione esuberante. Fra i primi avremo la nevrosi; fra i secondi il genio e la santità che, come si sa, fu ritenuta una particolare forma di genialità. Ma in questa evenienza siamo assai lontani da ciò che si vuole dimostrare. Infatti nei casi nei quali si è avuto realmente ed è stato dimostrato una coesistenza di nevrosi e santità, la prima veniva

piuttosto a complicare e a deteriorare la santità. Nei casi nei quali l'associazione mancava a noi manca qualsiasi elemento per determinare se quel dato temperamento è proprio esso che determina le manifestazioni superiori del misticismo. Così siamo ricondotti proprio a determinare — con i fatti alla mano — se il nesso causale tra il temperamento psicopatico e le manifestazioni mistiche del santo esiste, il che appunto è quanto, come sopra abbiamo dimostrato, urta contro i fatti e contro la logica e che invano il Morselli ha tentato di dimostrare non essere imputabile alla scuola antropologico-psichiatrica.

Come poi da molti si sia potuto commettere così grossolano errore di fatto e un siffatto errore di logica, e come si sia potuto da molti essere così ciechi da non vedere le gravi difficoltà sollevate dalle tesi, si comprende solo che si pensi che questa dottrina aveva alla propria radice una contraddizione che ne ha minata la base. Ammettiamo pure che la santità sia una forma di anomalia degenerativa e che le manifestazioni mistiche siano manifestazioni nevropatiche. Resta tuttavia vero per tutti coloro che ammettono tutto questo, che così il santo, come il mistico, come il nevropatico, sono uomini, e che, come tali, hanno manifestazioni psichiche. E, se non si vuole ridurre le differenze tra queste categorie di uomini a pure differenze dell'organismo, si deve ammettere che esista in essi una differenziazione psichica. Ora, chi vuole ammettere identità tra santo e pazzo, tra santo e degenerato, deve annullare queste differenze psichiche, deve ridurre tutto al cieco giuoco delle molecole biochimiche.

E allora qual meraviglia se vengono confusi

insieme la mistica santa Teresa e la povera donna che nel manicomio smania sotto l'oppressione degli scrupoli o delle visioni demoniache e il paranoico che crede di essere il Padre eterno? Qual meraviglia, diremo col Gentile (1), che le mute ossa degli spiriti magni insanguinino col mozzo capo il ladro che lasciò sul patibolo i delitti? Se non che il santo, il pazzo, il ladro non sono più in quelle ossa e in quel capo mozzo. E i nostri buoni psichiatri che non hanno studiato altro che le convulsioni delle nostre isteriche o le anomalie anatomiche dei degenerati o che hanno cercato nelle alterazioni del ricambio o in quelle minute della corteccia cerebrale la ragione dei fenomeni che vedevano, non si sono mai accorti di un piccolo inconveniente che inquinava la loro ricerca. Essi non hanno mai studiato la santità dei santi nè il misticismo dei mistici.

Ci meraviglieremo allora dei loro profanatori avvicinamenti? delle loro puerili ed infantili spiegazioni? delle loro false analogie?

---

(1) *Cesare Lombroso e la scuola italiana di antropologia criminale*, in *La Critica*, a. VII, fasc. IV, 20 luglio 1907.

5. — Deficienze nevropatiche dei mistici.

Si deve riconoscere una difficoltà assai grave che si presenta in questo problema e che noi non vogliamo per nulla misconoscere. A volte associate insieme con le manifestazioni mistiche, e in varia misura, si hanno caratteri psicopatici, più o meno gravi, ma in ogni modo di natura schiettamente morbosa, di guisa che riesce difficile discernere ciò che è dovuto a malattia da ciò che è dovuto a misticismo. E vi è stato chi ha creduto di riconoscere questa associazione anche nei grandi mistici e ha tentato darne una spiegazione che però non regge alla critica (1).

---

(1) Io voglio parlare qui, non solo di medici, ma di un teologo gesuita, il P. Hahn, la cui opera, intitolata *Phénomènes hystériques et révélations*, ed inserita nella *Revue des questions scientifiques* di Bruxelles (1883), fu prima coronata dall'Accademia di Salamanca, in occasione di un concorso apertosi in onore di santa Teresa, e poscia messa all'Indice.

Secondo il P. Hahn avrebbe Santa Teresa presentato da un lato fenomeni isterici e dall'altro fenomeni soprannaturali; essa seppe però così ben distinguere gli uni dagli altri che questa doppia esperienza costituirebbe in essa una garanzia inaspettata e molto preziosa; la conoscenza che essa ha avuto della prima serie di fenomeni ci mostrerebbe che essa non s'è ingannata quando ha descritto la seconda. Essa non si confondeva perchè era in grado di fare il confronto e farlo con sicurezza. A proposito di questa dottrina merita di essere riferito quanto intorno ad essa ha scritto Joly (*Psicologia dei Santi*, trad. ital., pag. 83). « Mi si permetta di dire, così egli scrive, che, prima di essermi potuto procurare il

Ora qui si possono dare parecchie possibilità. In alcuni casi si tratta di vere malattie, che nulla hanno a che fare con lo stato mistico. Anche i santi si possono ammalare. Non è questo ciò che ci interessa.

Vi sono invece malattie del tutto simili nelle loro apparenze esterne con gli stati che studiamo. Ce lo dice la testimonianza dei santi stessi. Santa Teresa non nega, per esempio, le visioni morbose diverse da quelle che provengono veramente

---

lavoro dell'Hahn, io avevo detto qualche cosa di simile nei miei primi articoli nella *Quinzaine*; io sono ora contento di tornarci su e renderlo per quanto è possibile, irreprensibile. D'altra parte un'attenta lettura della *Revue des questions scientifiques* mostra, secondo me, che cosa abbia potuto dar motivo alla decisione dell'Indice. Forse la Congregazione ha pensato che il lettore ordinario poteva essere tratto in inganno dalla parola isterismo che per molto tempo ha indicato a torto i pretesi ardori di temperamento, e forse il dotto gesuita s'è permesso un ravvicinamento prematuro e inopportuno? Forse sì. Ma il suo lavoro aveva due altri torti più gravi. Prima di tutto, non si faceva una distinzione netta e precisa tra i fenomeni accidentali che possono far temere una malattia e questa stessa malattia già pienamente sviluppata. Si possono aver dei dolori senza essere un reumatico o un gottoso; si possono avere fenomeni dispnoici senza essere un asmatico; si può avere dello zucchero o dell'albumina nell'urina, senza essere un diabetico o un albuminurico. O non si resiste all'invadere dei primi sintomi o si superano: la questione è qui. In secondo luogo il P. Hahn esagera molto il numero e il carattere di questi stessi fenomeni accidentali. Si vede subito da questo che per trovare in santa Teresa (così piena di buon senso e spesso di ilarità) accessi frequenti di malinconia, egli ricorre alla descrizione, del resto molto viva, ch'essa fa del dolore da cui fu presa, quando essa lasciò la casa paterna per entrare nelle carmelitane. Bisogna proprio esser pieni e ripieni della propria tesi, per trasformare un dolore inevitabile d'una crisi simile in un sintomo di melanconia da malato ».

da Dio (1). « C'è dunque », dice essa (2), « tra queste visioni una differenza grandissima; e io non dubito che anche un'anima che è arrivata soltanto all'orazione di quiete, non le distingua facilmente. Queste visioni hanno ciascuna caratteri loro proprî e portano come il suggello del loro autore; così, purchè un'anima non si voglia fare ingannare e cammini nell'umiltà e nella semplicità, non credo che possa essere tratta in errore. Basta aver visto una sola volta Nostro Signore per riconoscere se una visione è o no opera dello spirito delle tenebre. Indarno comincia lo spirito a gustare un certo piacere, poichè l'anima lo rigetta con non so quale orrore; essa lo trova differentissimo da quello che gusta in una vera visione; essa vede inoltre che l'amore che le si mostra non ha i caratteri di amore casto e puro, di modo che in brevissimo tempo essa scopre e riconosce il nemico. Per questo dico che il demonio non potrebbe cagionare alcun male ad un'anima che ha esperienza ».

All'idea del demonio sostituite, così commenta il Joly (3), l'idea di un'influenza che provenga da malattia; in questo campo di natura tutto psicologico, nè santa Teresa, nè i santi, nè le sante che l'hanno assomigliata, si lasce-

---

(1) Appunto perciò, pur non ammettendo l'eterogeneità dei fatti mistici e dei fatti nevropatici, non si deve misconoscere il contributo che la psicopatologia può recare allo studio dei fatti mistici. Dati i fatti surriferiti, vi sono molti risultati della psicopatologia che possono venire in aiuto nello studio di quei punti in cui pare che mistica e patologia si tocchino. Ma è appunto allora che bisogna procedere con maggiore prudenza tanto è delicato il soggetto.

(2) *Vie*, p. 312.

(3) *Op cit.*, pag. 99.

ranno prendere in fallo. La suggestione dell'isterico, che rassomiglia tanto a quella del demoniaco, è conosciuta dai santi; l'hanno vista venire, l'hanno ravvisata, l'hanno cacciata vittoriosamente; e, mercè la loro energia, hanno fatto regnare in sè un'altra ispirazione che nulla ha a che fare con la prima. Innanzitutto la suggestione dell'isterico non assomiglia alla suggestione demoniaca per i suoi caratteri intellettuali, perchè essa è non soltanto avvertita, ma pensata, consentita, e, in certo senso, proprio voluta. Non le assomiglia nemmeno nei suoi effetti. La suggestione che si fonda sopra disturbi nervosi è, come l'allucinazione, deprimente, disorganizzata, sterile.

E il medesimo autore, dopo di aver descritta, sulla scorta di santa Teresa, come i santi riescono a superare fenomeni morbosi per i quali uno psichiatra sarebbe tentato di far rientrare il santo nella schiera dei psicopatici, aggiunge (1): « I santi superano questi fenomeni, e come? Forse perchè loro rimane qualche cosa del forte e sano organismo? Forse! Ma molto più per mezzo della volontà che è ferma nell'idea di compiere il proprio dovere, e che si è resa ferma per mezzo dell'abitudine acquistata di vincersi e di trar partito da tutto ciò che accade nella vita di più doloroso e umiliante. Dunque il temperamento e il loro carattere si modificano ». « Per il mio naturale, dice santa Teresa, quando io desidero una cosa, la desidero con impeto, ma adesso Iddio mette tanta calma nelle mie aspirazioni che, quando ottengo ciò che desidero, provo

(1) *Op. cit.*, pag. 103.

appena qualche po' di gioia ». Così dopo essere andata soggetta a crisi terribili, delle quali essa ci ha lasciato la descrizione fedele e minuta, essa ha saputo fortificarsi sempre più in uno stato mentale che, lungi dal rassomigliarsi negli effetti e in tutti i particolari all'isterismo, si può dire che ne è proprio l'antitesi.

Tutto ciò dimostra che i veri mistici non si lasciano ingannare da quegli esaurimenti, da quei deliquî, da quelle varie manifestazioni della debolezza, che potrebbero servire a farli ritenere dei nevropatici. Ma vi sono anche casi del tutto contrarî a questi, e cioè quelli nei quali i fenomeni mistici appaiono realmente in temperamenti deboli od anche nettamente morbosi. È naturale che in questi temperamenti ciò che per altri sarebbe di conforto riuscirà causa di stanchezza; una piccola goccia di quelle grazie divine cagionerà deliquio e perdita dei sensi.

Un caso tipico di questo miscuglio di debolezza e di grazie divine è un caso studiato da Janet (1), e che egli ha presentato agli studiosi come la dimostrazione della natura isterica dell'estasi dei mistici. Egli osservava nel suo soggetto un sentimento di beatitudine, di consolazione durante l'estasi, uno stato di quiete, di felicità, ecc. Ne studiava la coscienza, le modificazioni muscolari, respiratorie, vasomotrici, ne seguiva le modificazioni puramente cerebrali, le variazioni dell'attività mentale e le oscillazioni del livello mentale. Poi, in maniera ingegnosa, spiegava la beatitudine, la esaltazione mistica con l'intensità del senso del

(1) *Bulletin de l'Institut de Psychologie*, 1907.

reale col sentimento di una attività mentale completa che si sviluppa nei psicastenici incapaci di complessità mentale e pratica quando la semplificazione dell'estasi li unifica pienamente. Ma dall'affermare tutto questo a collocare i mistici fra i psicastenici è breve il passo. L'errore però sarebbe assai grave, e sarebbe tutto dovuto all'aver confuso i fenomeni morbosi di un individuo che presentava i sintomi di una debolezza nervosa (la psicastenia dei psichiatri) con un mistico. E che questa confusione sia realmente avvenuta ci viene provato dal fatto che Pacheu ha studiato pur lui questa medesima malata oggetto delle osservazioni di Janet, ed ha potuto dimostrare in essa un miscuglio di disposizioni morbose e di pietà reale, una povera ammalata quindi che sarebbe assai pericoloso prendere come tipo dell'esaltazione mistica (1).

Un altro caso tipico illustra la conclusione alla quale siamo già arrivati. In un monastero di Bernardine si chiese consiglio a santa Teresa a proposito di una religiosa di molta virtù. Le frequenti discipline e i rigorosi digiuni l'avevano a poco a poco ridotta in uno stato tale di debolezza che sveniva ogni volta che si comunicava o che la sua devozione si infiammava; poi essa rimaneva in quello stato per sette o più ore. Essa e le sue sorelle credevano che si trattasse di estasi. Santa Teresa intervenne, fece sopprimere i digiuni, le discipline, costrinse la suora a distrarsi; a poco a poco le forze ritornarono, e le estasi scomparvero. Essa non sbagliava nel non scambiare questa debolezza morbosa, anche in

(1) *Rivista di filosofia Neoscolastica*, III, pag. 623.

persone virtuose, con gli effetti della grazia divina (1).

Gli è che questa specie di « scossa nervosa » consecutiva a una « consolazione divina » non deve essere confusa con l'unione mistica e con la contemplazione. E si deve ricordare ciò che la medesima santa Teresa scriveva, e cioè che l'estasi, lungi dal nuocere alla salute, la fortifica. « Io non ricordo punto, essa scriveva, di avere ricevuto da Dio un tal favore anche nei momenti più gravi delle mie malattie senza provarne un miglioramento sensibile. Come mai un sì gran bene potrebbe cagionare del male?.... Se questa grazia toglie momentaneamente le forze con l'eccesso del piacere non è che per lasciargliene in seguito delle maggiori ».

È necessario quindi andare assai cauti nei casi nei quali si ha miscuglio di malattie e di grazie divine. Le illusioni alle quali possono dare luogo questi casi possono indurre a identificazioni erronee. È da riconoscersi con Delacroix, come

---

(1) Invece quanto raro avviene questo! Appunto perciò, scrive il Pacheu (*l. c.*, pag. 617), di frequente i medici alienisti hanno esagerato le rassomiglianze di certi stati mistici e di stati nevropatici, come l'estasi, con la catalessi e con il sonnambulismo. Essi si sono accontentati di una rassomiglianza troppo superficiale senza constatare le differenze profonde dello stato mentale. Per lo più costoro non hanno che una cognizione molto limitata di mistica e prendono per fenomeni importanti ed essenziali, fenomeni che per i mistici sono fenomeni di importanza secondaria, gli elementi correlativi, il corteggio dello stato mistico. Così, per citare un esempio, nell'estasi non ha importanza grande la perdita dei sensi che invece dai medici viene valutata grandemente, ed invece ha importanza grandissima lo stato di attenzione concentrata che l'ha determinata e che dai medici viene trascurata.

dicevo più sopra, che è difficilissimo giudicare il contenuto di stati psicologici confusi e il decidere se in certe forme di imprecisione non vi è che stupidità ed abbrutimento, o se al contrario vi è esaltazione e pienezza dell'essere. Ma la psicologia dei veri ed alti mistici non è dubbia, e il Delacroix, testimonio non sospetto, lo riconosce benissimo (1). La loro potenza sistematica e la loro finezza ci garantiscono del valore della loro intelligenza, il loro attivo proselitismo e il vasto effondersi della loro vita religiosa sono testimonî della loro attività e della loro ricchezza sentimentale. Questo carattere superiore del mistico potrà essere ancora messo in luce in uno studio comparativo dei caratteri dei singoli mistici con quelli dei nevropatici con i quali vengono assimilati, ma ciò che sin qui ho dimostrato ci permette di dire che i mistici sono spiriti elevati, cuori generosi ed attivi, e che da questo lato non è possibile farne delle anime ammalate, meschine e deboli, insomma dei psicastenici. In una parola la nevrosi non può permettere di spiegare naturalmente i fenomeni mistici dei Santi. La causa di questa manifestazione è da cercarsi altrove, essa non è chiusa nell'ambito della natura umana.

---

(1) *Op. cit.*, pag. 426

II.

IL FALLIMENTO
DELLA PSICOLOGIA EMPIRICA
NELLO STUDIO DEL MISTICISMO

IL FALLIMENTO
DELLA PSICOLOGIA EMPIRICA
NELLO STUDIO DEL MISTICISMO (1)

1. — Introduzione.

Vi sono oggi ragioni che consigliano uno studio, dal punto di vista della psicologia, intorno alla natura del misticismo. Purtroppo i materiali dei quali noi oggi disponiamo non sono punto coordinati nè di uguale valore, soprattutto perchè non furono raccolti col fine di illustrare la fenomenologia del mistico, e inoltre in questo studio non furono sempre impiegati coi metodi convenienti. Mi è parso quindi opportuno nel momento attuale discutere i problemi fondamentali che lo studio del misticismo solleva per vedere, come in un quadro generale, quali possono essere gli scopi della psicologia empirica nello studio della vita mistica, quale ci si presenta alla analisi sia dei documenti offertici dai mistici stessi,

---

(1) Io mi limito a parlare del misticismo cristiano. Trascuro gli altri fatti perchè nei mistici non cristiani si hanno stati che sono, è vero, analoghi a quelli dei mistici cristiani, ma non esattamente corrispondenti ad essi. Per comprendere in uno studio scientifico anche i fatti del misticismo non cri-

sia della storia, della vita dei santi, della storia delle religioni, ecc. Con questo solo intento: *porre i problemi che lo studio del misticismo ci offre.* Non ho la pretessa di risolverli, troppo grave peso per le mie spalle. Più modesto è il mio contributo. In certi momenti dello sviluppo delle scienze può bastare anche il porre dei problemi, ed è onestà scientifica il tralasciare di cercarne, in quei momenti, la soluzione.

Ponendo i problemi che lo studio del misticismo solleva, avrò modo di collocare nella loro giusta luce i risultati delle osservazioni sin qui compiute e di indicare la soluzione che queste osservazioni sembrano indicare.

---

stiano, sarebbe necessario incominciare da uno studio accurato di essi, compiuto da un punto di vista puramente storico-descrittivo. Materiali preziosi si troverebbero così nella mistica neo-platonica (Plotino), nell'Yogismo Hindou, nel Buddismo, nel misticismo mussulmano e persino in individui apparentemente areligiosi (monisti, razionalisti, ecc.). Ma, perchè nelle osservazioni compiute su questi mistici appena si accennano i fatti che nel cristianesimo sono assurti a grande sviluppo, così anche ricercatori non cattolici hanno preferito limitare la loro ricerca alla mistica cristiana ove la descrizione accurata talvolta redatta dagli stessi mistici, permette di lavorare su un materiale sicuro. In ogni caso non dovrebbe stupire questo porre al medesimo livello i mistici cristiani con quelli che non lo sono, poichè noi ci occupiamo del mistico dal punto di vista naturale, senza preoccuparci, per ora, di ogni concezione teologica, volendo, non già partire dai punti di vista affermati dalla teologia, ma piuttosto arrivare ad essi; e partire quindi da quei medesimi punti dai quali si pongono, per compiere la loro ricerca, coloro che riducono i fatti di esperienza mistica a puri fatti naturali. Vedi a questo proposito: Pacheu, *L'expérience mystique*, in *Revue de philosophie*, febbraio 1911.

2. — Problemi generali sollevati dallo studio del misticismo.

Dobbiamo prima di tutto però rispondere ad un'obbiezione: *A che studiare i fatti mistici?*

Non si può negare infatti che, a proposito dei fatti mistici, vi è nell'animo dei più una profonda e spiegabile diffidenza.

Chi studia le varie manifestazioni della unione mistica e i fenomeni che li accompagnano non può non rimanere stupito della loro singolarità; noi troviamo qui, per non parlare delle visioni, dei rapimenti, ecc., una passività recettiva che prepara il mistico ai sentimenti di una realtà esteriore a lui, e ad una profonda invasione di stati affettivi che occupano tutta la coscienza, la ipertrofia della attenzione, il sentimento del possesso sperimentale di una realtà superiore esteriore e causatrice, una esaltazione della facoltà conoscitiva tanto da permettere di cogliere tale realtà, come i mistici affermano, mediante una intuizione senza immagini. Già tutto questo è di natura tale da lasciare perplesso lo studioso o sulla sincerità del mistico, o sulla realtà dei fenomeni descritti. Si aggiunga poi che, accanto a questi fenomeni, si ha di frequente una coorte, più o meno varia, più o meno ricca, a seconda dei casi, di altri fenomeni più clamorosi; come: estasi, perdita dei sensi, visioni, voci interiori, levitazioni, impressioni di segni sull'organismo, ecc.

Uno studioso non può non essere scettico dinnanzi a queste manifestazioni, specie per le con-

dizioni attuali della psicologia. Gli studî moderni di fisiologia e psicofisiologia hanno sempre più messo in luce che ogni fatto psichico ha il suo correlativo fisiologico. Anzi, vi sono stati studiosi, smentiti per fortuna da altri, i quali sono corsi in questa via all'estremo opposto, e che nel fatto fisiologico hanno veduta la ragione causale del fatto psichico. Siffatta dottrina non ha mancato di avere la sua applicazione anche nel campo della psicologia religiosa, ove è stata colta l'analogia che vi è tra le manifestazioni mistiche e alcuni fenomeni schiettamente patologici. Inoltre, a meglio dimostrare la importanza di questi rapporti, ha certamente contribuito il fatto che da alcuni autori si è creduto di aver dimostrato che le manifestazioni mistiche si hanno solo in individui che presentano alcune particolari manifestazioni psicopatiche. Donde ne venne, che dal fatto del parallelismo, fu breve il passo ad ammettere la relazione causale, e i mistici vennero ritenuti senz'altro dei psicopatici, e si è affermato che il misticismo è una nevrosi. Ne segue che, quando si parla di fatti mistici, corrono sul labbro spontanee le parole: medicina, suggestione, isterismo e chi più ne ha, più ne mette. E ancora di conseguenza si è armati di diffidenza verso chi studia questi fenomeni.

Eppure vi hanno ragioni che mostrano la importanza di uno studio siffatto.

Una prima ragione che vi ha per uno studio sistematico del misticismo è accennata assai bene in un ottimo scritto del Ferrando (1): È buon

(1) *La psicologia del misticismo*, in *Psiche*, anno I, n. 4, pag. 265.

segno, egli scrive, in quest'ora grigia di crisi e di dubbio, che molti si rivolgano con rinnovato amore allo studio delle manifestazioni dei grandi mistici, i quali hanno saputo mirabilmente risolvere il problema della vita e raggiungere in questa terra una pace spirituale a noi ignota. Dai mistici abbiamo il diritto di attenderci una parola di vita purchè si sappia intendere il loro linguaggio e simpatizzare con essi. E che questo sia possibile ce lo fanno sperare, oltre alla nuova e bella fioritura dell'ideale religioso, le recenti tendenze della scienza e della filosofia, che mirano a rompere la barriere del puro intelletto e a sollevarsi ad una visione più ampia dell'universo. Ora la psicologia, che ci mette in grado di studiare la vita dello spirito e di dettare le leggi della sua fenomenologia, può, guidandoci ad una conoscenza più adeguata del misticismo e inducendoci a comprenderne il linguaggio, imporre alla scienza e alla filosofia una revisione delle loro concezioni a riguardo del misticismo. Scienza e filosofia si erano accordate nel togliere qualsiasi valore e significato al misticismo. La scienza, soprattutto quella psicologica e psichiatrica, per il fatto d'aver determinati gli equivalenti psicofisici del fenomeno mistico, aveva creduto di averne colta la intima natura, mentre ne aveva colti solamente i concomitanti. E perciò aveva negato il valore e il significato del contenuto della intuizione mistica. I filosofi avevano ridotta l'intuizione mistica alla affermazione vuota e negativa di una mente malata. E scienziati e filosofi, postisi a studiare il misticismo in condizione di animo tale da non poterlo comprendere, si sono lasciati sfuggire di mano ciò che era essenziale. Come viaggiatori capitati in un paese di cui non conoscevano la lingua, ave-

vano creduto di avere esaurito lo studio di quel paese e di averne comprese le finalità studiandone solamente i monumenti, gli edifici, il paesaggio, le industrie e trascurando, per la impossibilità di parlare cogli abitanti, di studiarne le manifestazioni della vita spirituale. E invece alcuni psicologi moderni, che con metodo veramente positivo si sono posti a studiare il misticismo, avendo quello stato d'animo che permette loro di poter comprendere il significato del linguaggio dei mistici e di credere alle loro affermazioni, sono oggi in grado di additare agli scienziati e ai filosofi la importanza di questo fenomeno e il suo significato.

Noi possiamo quindi ammettere col succitato Ferrando (1) che la psicologia, che ha saputo, in questi ultimi anni, ampliare tanto i suoi confini e raffinare i suoi metodi e che va riconoscendo sempre più la complessità della coscienza umana e le mirabili energie della nostra anima, può esserci di grande aiuto per una comprensione più sicura e profonda del misticismo. Tocca alla psicologia aprire la strada e indurre la scienza, la filosofia e la teologia a riesaminare e a correggere i loro apprezzamenti sull'esperienza mistica; sì che gli scienziati rinuncino alla loro fissazione di considerare i mistici come dei malati e dei pazzi; i filosofi riconoscano che la dottrina mistica non si riduce solo all'affermazione negativa di una realtà ineffabile e vuota; e i teologi abbandonino la loro diffidenza ostile dovuta al terrore di certe proposizioni apparentemente panteistiche che si riscontrano negli scritti dei mistici, ma che hanno un valore ben diverso da quello loro attribuito.

(1) *Op. cit.*, pag. 266.

Grande dunque è il compito della psicologia nello studio dell'esperienza mistica.

Ma vi ha anche una seconda ragione per la quale lo studio del misticismo deve oggi non essere guardato con diffidenza. Alla fin dei conti anche questi fenomeni meritano di essere conosciuti e studiati come qualsiasi altra manifestazione della vita psichica umana. E debbono essere studiati con un metodo che permetta di apprezzarne il valore e il significato e che non si ispiri ad alcun pregiudizio o ad alcuna preventiva diffidenza. E ciò tanto più se si considera che la diffidenza della quale si è armati verso gli stati mistici risulta da un grossolano errore metodologico.

Dobbiamo cioè constatare che, se si fa eccezione di alcuni studiosi, si può affermare, con sicurezza di non sbagliare, che la grande maggioranza degli scienziati, dei filosofi e dei teologi ha semplicemente sfiorato il grave problema del misticismo e talvolta lo ha anche compreso a rovescio. E questo dimostra il *fallimento della cosidetta oggettività nello studio della religione*. Si dice di solito, e si crede dire cosa molto giusta, perchè si concepisce la psicologia e anche la psicologia religiosa alla stregua di una qualsiasi altra scienza naturale, che, per fare della psicologia religiosa, bisogna fare della psicologia assolutamente oggettiva, facendo cioè astrazione dalla natura del contenuto, e, si capisce, dalla realtà del contenuto di ciò che si studia. Di guisa che è perfettamente indifferente che colui che studia un qualsiasi fenómeno religioso sia credente o no. Importa solo che egli sappia mantenersi «*oggettivo*» nella sua indagine.

Ora io affermo invece che questa pretesa og-

gettività è ciò che vi ha di più antiscientifico, perchè costituisce il mezzo migliore per non cogliere ciò che vi ha di essenziale nel misticismo. Lo psicologo antireligioso o irreligioso si trova di fronte al fatto mistico in una condizione di assoluta inferiorità.

La ragione di questa inferiorità è assai bene indicata dal Ferrando succitato: « L'esperienza mistica (e vale ciò anche per ogni altra esperienza religiosa) è irreducibile. Per affermare che cosa essa è, io debbo essere in grado di comprenderla. Io non posso insegnare ad un cieco che cosa sia la luce. La mia parola, le mie similitudini, le mie analisi, non potranno mai dare a lui la nozione che io ho aprendo gli occhi. Ancora di più. Potrò fare di quel cieco l'uomo più dotto in fatto di luce. Ma egli non potrà mai sapere che cosa è veramente la luce perchè mai l'ha veduta ». Così, analogamente, al Congresso di Ginevra (1909), Höffding (1) diceva giustamente che il giudizio di uno psicologo su di uno stato che gli è estraneo (questo è il caso dello psicologo irreligioso) è uguale a quello di un daltonista che, non percependo altro che due colori estremi dello spettro, non può concepire i colori intermedî che in un modo inadeguato.

Lo psicologo irreligioso potrà trovare i concomitanti fisiologici del fatto mistico; lo psichiatra potrà trovare delle analogie profonde con alcuni fatti anormali e potrà illudersi di avere così compreso e spiegato il fatto mistico, ma in fatto ambedue non ne saranno rimasti che alla superficie. Per comprendere (nel senso vero della parola)

(1) *VI Congrès International de psychologie. Rapports et comptes rendus*, Genève, 1911, pag. 106 e seg.

il fatto mistico tutto questo non basta. *Bisogna essere animati da una forza di simpatia che permetta di immedesimarci col mistico, di riviverne almeno in parte la esperienza e di intuirne il profondo significato, bisogna avere insomma con lui un'affinità spirituale, religiosa, che permetta di capire il suo linguaggio e che permetta che nulla di quanto egli ci dice ci giunga estraneo.*

Di questa questione ci occuperemo meglio più innanzi. Per ora basta l'avere accennato ad essa per dimostrare come un errore di metodo ha condotto ad una insufficienza di risultati creando un'ingiusta diffidenza verso chi studia il misticismo.

Ed è appunto per dimostrare come questa diffidenza è ingiusta e come bisogna mutare rotta se si vuole giungere a risultati di valore, che ho raccolto queste osservazioni: *constatando qual è il valore della pura psicologia empirica nello studio del misticismo, dimostrarne la insufficienza a risolvere il problema della natura del misticismo.*

Vi è poi una terza ragione che non può essere trascurata per dimostrare la importanza delle ricerche sul misticismo.

Per un osservatore superficiale, lo stato mistico è un proteo delle forme multiple e variabili, appena legate fra loro da un certo qual tono indeciso di religiosità patologica. Ed anche, fra le manifestazioni di questo stato, la vista un po' corta dei dilettanti di psicologia, dei medici grossolanamente psicologi, od anche degli stessi devoti meno colti non ha saputo discernere troppo spesso altro che i fenomeni somatici, le bizzarrie pietistiche e il complesso meraviglioso. Oggi però prevale fra i ricercatori la tendenza a distinguere accuratamente, in seno al misticismo, l'essenziale

dall'accessorio, e vi è accordo nell'ammettere che il fenomeno mistico fondamentale è il sentimento diretto della presenza di Dio, l'*intuizione di Dio presente*. Il resto, ossia estasi fisica, sospensione dei sensi, visioni sensibili o immaginarie, parola interiore, levitazione, prodigi, seconda vista, ecc., questi fenomeni sono puri accessorî, possono o no accompagnare lo stato fondamentale, ed essere dovuti a cause assai diverse.

Tale è, per citare un esempio, il punto di vista di W. James. « Questi fenomeni, egli scrive — visioni, automatismo verbale e grafomotore, levitazione, stigmatizzazione, guarigioni, ecc. — che i mistici hanno spesso presentato (o che vengon loro attribuiti), non hanno essenzialmente una significazione mistica, giacchè possono nascere senza la coscienza di alcuna illuminazione in persone di temperamento poco mistico. La *coscienza di una illuminazione* è per noi il *segno essenziale* degli stati mistici ».

Ora questo sentimento della presenza immediata di un essere trascendente si collega per mezzo di una ricca gamma di stati intermedî a parecchi fenomeni che caratterizzano quel processo per il quale noi prendiamo coscienza della presenza di un oggetto. E allora sorge da qui la necessità anche per il cultore di psicologia normale di prendere conoscenza di questi fatti presentati dal mistico per illuminare questioni di psicologia normale.

Come il fisiologo ricava le leggi dalle funzioni degli organi quando la natura con i suoi « esperimenti » pone un dato organo in condizioni tali per le quali una funzione o manca o si muta, ovvero diminuisce o si accresce d'intensità, come avviene nei casi patologici, così la psicologia

può, con pari diritto, valersi di queste esperienze di natura che ci sono presentate dai mistici.

E si vegga come. Normalmente le singole funzioni psichiche sono intimamente legate fra di loro; se questo normale legame venisse infranto o alterato, non si avrebbe più la vita normale dello spirito. Certo, io posso, mediante artifici sperimentali, dirigere la mia attenzione ad una determinata funzione e studiare questa ed astrarre delle altre; tuttavia, anche in questo caso, non si ha un perfetto isolamento di quella data funzione. Però, là dove non giunge la possibilità dell'esperimento, può giungere l'osservazione di casi particolari nei quali, per cause varie, vi siano condizioni particolarmente favorevoli all'osservazione.

In questi casi abbiamo un naturale isolamento di una data funzione. Questo processo che può permettere d'isolare un dato fatto può essere triplice. Si può avere la scomparsa di una data funzione; può mancare la normale connessione di essa con le altre funzioni; può aversi una deviazione, esagerazione, attenuazione di quella data funzione.

Si ha qui cioè, come ho detto, qualcosa di quanto si suole fare in fisiologia. Si pensi, per esempio, all'importanza che ha avuto il metodo patologico per isolare e quindi studiare le funzioni delle varie parti del cervello. Evidentemente qui l'esperimento puro trova una limitazione nelle difficoltà tecniche. Non sempre il fisiologo può riuscire ad isolare la funzione di quella data porzione del sistema nervoso, e solo quella, e riuscire a demolire una data porzione del cervello. Ma ciò che non è possibile ottenere sperimentalmente, è possibile osservare in casi patologici. Un tumore, un processo infettivo ha distrutto

una determinata porzione del cervello; e noi, dal mancare della relativa funzione, possiamo apprendere in che consista quella funzione. Oppure è rotta la normale connessione di una parte del cervello col resto, e noi impariamo a comprendere come determinate funzioni sono tra esse connesse e quale importanza hanno le singole funzioni per il tutto.

Ora lo stesso fatto si ha in psicologia a proposito dei fatti mistici.

Citerò due esempî: il primo è ricavato da Maréchal (1).

L'impressione della *presenza di un oggetto* è fra le nostre più volgari esperienze. Tuttavia, se la si considera più da presso, ci apparisce complicata da tanti elementi diversi, ci si presenta in circostanze così disparate, che la sua analisi diviene presto malagevole se non impossibile. Ben si comprende quindi il tono perplesso, esitante, che William James consacrava, nei suoi *Principî di psicologia* (2), al caso che più specialmente colpisce, cioè quello in cui il sentimento nettissimo di una presenza si trova staccato da ogni impressione sensoriale concomitante. E, davvero, i casi di questo genere non sono poi tanto rari. Lo stesso William James poco tempo dopo, nel corso delle sue *Gifford Lectures* sull'esperienza religiosa (3), ne citava, dal suo punto di vista speciale di allora, una serie assai estesa.

---

(1) *Revue des questions scientifiques*, 1908 1909.

(2) W. James, *The Principles of Psychology*, London, 1912, vol. II, pag. 322, nota.

(3) W. James, *The Varieties of religious Experience*, London, 1904, Lectures III, XVI and XVII.

In fondo, il problema era stato posto da lungo tempo e in tutta la sua asprezza a ogni pagina di quel repertorio psicologico così riccamente svariato che giace negli archivî del misticismo ortodosso od eterodosso. Ora poi che questi archivî, anche da parte dei ricercatori più completamente « areligiosi », sono oggetto di ricerche sempre più frequenti e sempre meno superficiali, gli enigmi psicologici che vi si trovano celati cominciano a sprigionarsi a uno a uno e a stuzzicare vivamente la curiosità.

Il Maréchal ha avuto il merito di stabilire una analogia fra il sentimento di presenza nei mistici e il sentimento di presenza nei profani, ed ha potuto così giungere a risultati di notevole importanza che qui non è il caso di riferire.

Vediamo ora il secondo esempio offertoci da Ribot.

Si sa da tutti che la scuola del Külpe ha, a poco a poco, spogliata la moderna psicologia del suo carattere sensualista (1) ed in questa direzione ha dimostrato la esistenza di un pensiero senza immagine specie mediante le belle ricerche di Bühler (2).

Ora Ribot ha potuto illustrare il problema del pensiero senza immagini, del pensiero senza parola, ricorrendo alla testimonianza dei mistici nei quali si hanno chiare testimonianze in favore dell'esistenza di un siffatto processo (3).

Concludendo: Lo studio dei fenomeni mistici è di grandissima importanza perchè ci dà il modo

---

(1) Veggansi esposti i risultati in GEMELLI, *Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale*, 2ª ediz., 1920.

(2) *Arch. f. ges. Psych.*, Bd. IX, 4, 1907 e B. XII, I, 1908.

(3) *La vie incosciente*, Paris, 1914, pag. 94 e seg.

di costruire una fenomenologia del misticismo che ci permette di apprezzarne, in modo più grande che non si sia fatto per il passato, la importanza, il significato e la utilità.

Ciò ha valore anche se, come io ritengo, lo studio del misticismo compiuto dalla psicologia empirica non esaurisce la nostra indagine, tralasciando esso di considerare il problema della natura del misticismo stesso. Che anzi una delimitazione metodologica non può che servire a sbarazzare il terreno della psicologia empirica da questioni insolubili ed anche pericolose per iniziare ed avviare lo studioso ad apprezzare quei metodi che soli possono guidare a conclusioni definitive.

Ed è questo che io vorrei dimostrare.

3. — L'indagine empirica nello studio dei fenomeni mistici.

Dobbiamo ora vedere con quale metodo dobbiamo studiare i fenomeni presentatici dai mistici e soprattutto con quale metodo noi li possiamo interpretare.

Le due questioni vanno nettamente distinte. L'errore dei medici che non hanno visto nei fenomeni del misticismo che manifestazioni di malattie psichiche, e in genere l'errore delle teorie che spiegano la trascendenza del contenuto di alcune di queste manifestazioni con fatti più semplici — ad es., come manifestazioni del subcosciente — consiste nell'aver confuso queste due questioni che debbono essere invece tenute ben distinte.

Coloro infatti che hanno fatto così, hanno studiato con metodo psichiatrico le manifestazioni dei mistici ed hanno preteso imporre le interpretazioni che essi hanno fatto alla stregua della loro indagine. Ma questo modo di procedere è senza dubbio erroneo. Essi non potevano vedere nel mistico che ciò che il metodo usato poteva permettere di vedere. I fatti da essi messi in rilievo avevano grande importanza, ma non era lecito basare su essi e su essi soli la interpretazione della natura del fenomeno studiato.

Ciò vale non solo per la psichiatria, che ci ha dato una interpretazione medica dei fenomeni mistici, ma ben anco per la psicologia empirica.

Gli psicologi, scrive giustamente il Ferrando (1), muovono dal presupposto che la psicologia religiosa sia parte della psicologia normale e ritengono quindi di poter spiegare col duplice metodo storico e oggettivo il fatto religioso come spiegano tanti altri prodotti della nostra psiche. Ora io credo che questa affermazione è erronea; la psicologia empirica non può dire alcunchè sulla natura del fenomeno religioso, *perchè non lo coglie nella sua realtà più profonda e nella sua completezza*. Essa ne coglie solo alcuni componenti, alcuni coefficienti. L'osservatore deve limitarsi a descrivere ed interpretare gli aspetti secondarî di esso, rinunciando a ciò che è essenziale: lo stato interiore dei fatti interni. Che dire poi dei fenomeni mistici? Questi il mistico solo li osserva, e lo psicologo lavora su testimonianze quasi sempre incomplete, perchè redatte non con lo scopo di soddisfare la legittima curiosità scientifica dello scienziato; e perchè è difficile, per chi li esperimenta, descrivere

(1) *l. c.*, pag. 239.

degli stati interni così singolari. Quindi lo psicologo è costretto a interpretare il linguaggio del mistico in funzione della sua esperienza religiosa limitatissima o meglio della sua inesperienza. E inoltre non è facile intendere ciò che mistici hanno detto o voluto dire, tanto più quando manchi allo studioso quell'affinità spirituale che solo può darci l'intuizione del valore di certi stati e della loro espressione. Infatti noi sappiamo che, nel descrivere le proprie esperienze, il mistico, mancandogli i termini adatti per esprimerle esattamente, supplisce alla deficienza dell'espressione diretta con un'abbondanza di metafore, le quali ci illuminano molto più sullo stato affettivo del narratore che non sul carattere descrittivo del fatto. Infine il mistico ricollega costantemente i suoi dati interni ad una causa trascendente, all'influsso della « grazia », e afferma una costante compenetrazione tra la sua azione e l'azione divina. Ora lo psicologo o accetta questa testimonianza e riconosce così l'insufficienza radicale del metodo scientifico; o la interpreta modificandola, amputandola, espurgandola, col pretesto d'errore e illusione da parte del mistico, e allora deve avere una teoria in virtù della quale possa giustificare la sua interpretazione.

Questa critica della insufficienza del metodo empirico nello studio dei fatti mistici non mira a togliere qualsiasi valore alla indagine empirica nello studio dei fatti mistici, ma a limitarne il valore, a mostrare cioè la impossibilità in cui è la psicologia di costrurre una teoria esplicativa dei fatti mistici perchè essa non ci fornisce che una veduta ed una esplicazione parziale della realtà.

I fatti mistici possono quindi solo in parte

(e in una parte assai limitata, e vedremo poi quale è) essere oggetto di una ricerca empirica. Nella loro grande totalità, in ciò che essi hanno di essenziale, essi si sottraggono alla indagine della psicologia empirica. Ciò risulterà a più chiare note dal paragrafo seguente nel quale prenderemo a fare l'analisi dei principali fenomeni presentati dal mistico.

Ma che sia così ci è provato sin d'ora da un'altra serie di considerazioni. Gli psicologi empirici hanno in fondo ben compreso la forza di queste obbiezioni ed hanno tentato di rispondere ad esse facendo appello alla così detta « oggettività » della indagine.

Il punto di vista dal quale si pongono i cultori della psicologia sperimentale nello studio dei fenomeni mistici si è cioè quello della esclusione di qualsiasi trascendenza, lo studio oggettivo dei puri fatti; si ritiene cioè che sia assolutamente necessario fare uno studio oggettivo dei fenomeni presentati dal misticismo. Con ciò non si intende negare l'elemento soprannaturale, ma solo ignorarlo. « Noi vorremmo, scrive il Delacroix, aver esposti i fatti come un teologo informato e critico, perchè non vi ha in fondo al problema che una questione di metodo storico. Quanto all'interpretazione è cosa diversa.... Tutto ciò che si è in diritto di pretendere dallo psicologo si è che egli rispetti l'integrità dei fatti ».

Ancor più chiaramente si esprime il Flournoy (1): « Il fatto caratteristico della psicologia religiosa, così egli scrive, si è di lasciare da un canto la questione della verità oggettiva della reli-

---

(1) Flournoy, *Psicologia religiosa*, pag. 8 e seg.

gione », un principio questo che il Flournoy chiama della « esclusione della trascendenza ». Gli è vero che tosto egli soggiunge che escludere qualcosa non significa sopprimerlo in sè, negarlo assolutamente, ma semplicemente chiudergli l'uscio in faccia, cacciarlo di là dove non si sa che farne; ma più innanzi soggiunge che la psicologia religiosa, pur non rigettando l'esistenza trascendente degli oggetti della religione, li *ignora*, e scarta un problema che essa stima non essere di sua spettanza. In ciò egli segue il Ribot (1), per il quale il sentimento religioso è un fatto che la psicologia religiosa deve semplicemente analizzare e seguire nella sua trasformazione senza alcuna competenza per discuterne il valore oggettivo o la sua legittimità.

Secondo Flournoy, questo atteggiamento trova la sua ragione di essere nella valutazione della natura e delle condizioni stesse d'esistenza della psicologia religiosa in quanto scienza positiva. Come le altre scienze particolari di cui i progressi e l'esistenza sono subordinati alla condizione di lasciare da un canto i problemi insolubili per esse, concernenti l'intima essenza, il fine ultimo e la causa dei fenomeni che studiano, così la psicologia religiosa non può fondarsi e progredire che alla condizione di evitare assolutamente, rimandandole alla filosofia, le questioni insidiose in cui essa finirebbe irrimediabilmente per restare inghiottita a prima giunta.

Ma queste espressioni, che esprimono, in un certo senso, una giusta esigenza, racchiudono, a mio modo di vedere, un equivoco. Nessuno nega

---

(1) Ribot, *La psychologie des sentiments*, pag. 297 e seg.

che una ricerca dei fatti mistici deve partire da una descrizione oggettiva dei fenomeni presentati dai mistici, e che questa descrizione deve essere compiuta alla luce delle nostre conoscenze in fatto di psicologia, perchè le manifestazioni mistiche si hanno in un uomo e quindi per mezzo di meccanismi psichici (1). Nessuno afferma che si debba in questa ricerca partire da un'ammissione *a priori* del carattere soprannaturale di questi fatti; ma diciamo anche che è ingiusto escludere *a priori*, se si vuole arrivare ad una interpretazione adeguata dei fatti, la *possibilità* del loro carattere soprannaturale. E questo fanno quegli psicologi i quali pretendono, avendo descritta la fenomenologia del mistico, di avere esaurita la ricerca intorno al mistico e di aver data una spiegazione dei fenomeni da esso presentati.

Qualunque sia il meccanismo psicologico che sta a base dei fatti mistici, rimane però vero che il problema della natura dei fatti mistici è, fondamentalmente, un problema metafisico e religioso, e che colui che vuole studiarlo esclusiva-

(1) Onde gli stessi mistici riconoscono questo meccanismo. Alvarez de Paz scriveva: «Ci sono dei perfetti a cui Iddio nega i suoi doni della contemplazione infusa, perchè essi non hanno un temperamento abbastanza calmo per la contemplazione». Ammirabile osservazione e constatazione psicologica! Anche i teologi chiamano grazie attuali i buoni pensieri, le buone aspirazioni, i movimenti della volontà, ordinati da una potenza superiore, la Provvidenza, verso un fine superiore, riconoscendo con ciò che un atto può essere detto naturale quanto al suo meccanismo psicologico, mentre invece, intrinsecamente considerato, sia nella sua causa, sia nel modo nel quale sopravviene, può essere detto soprannaturale. (Vedi: Pacheu, *Les faits mystiques*, in *Revue de philosophie*, febbraio 1912).

mente dal punto di vista psicologico, riuscirà, è vero, a mettere in luce i coefficienti psichici del fatto mistico, l'*entourage* di essi, ma gli sfuggirà ciò che in esso è essenziale; non darà la descrizione del fatto mistico, ma delle sue reazioni psichiche.

E, poichè il Flournoy nel passo citato afferma che la psicologia religiosa, per divenire disciplina scientifica, deve disinteressarsi dei problemi per essa insolubili, così come hanno fatto le altre scienze positive, osservo che la scienza non può *a priori* fare una cernita tra problemi insolubili e problemi solubili. Per la scienza essi sono tutti relativamente insolubili, in quanto ciascuna scienza non può esaurire tutti i lati sotto i quali si può riguardare un problema. Ma soprattutto deve essere osservato che la scienza nulla ci sa dire delle cause ultime; la scienza ci sa descrivere solo, mediante le leggi che enuncia, alcune relazioni, e dà ad esse il valore di cause prossime. Lo studio delle cause ultime spetta alla scienza prima (1), alla filosofia; quindi le scienze empiriche devono cedere il posto a questa.

Così la psicologia religiosa non può pronunciarsi sulla natura dei fenomeni che studia, sulla causa prima, trascendente di essi; ciò è compito della filosofia; ma con ciò non vuol dire che si debba chiudere l'uscio in faccia alla trascendenza.

La psicologia religiosa non potrà pronunciarsi, è vero, sulla natura della trascendenza, ma essa

---

(1) Vedi la mia relazione al IV Congresso Internazionale di filosofia, *Sui rapporti tra scienza e filosofia*, Libreria editrice fiorentina, 1911.

non solo non deve negarla — nel che concordano e il Flournoy e il Delacroix — ma non deve nemmanco « *ignorarla* », non deve chiuderle l'uscio in faccia, non deve « cacciarla di là dove non se ne sa che fare »; essa deve invece prendere il fatto religioso nella sua realtà completa, nella sua interezza, così come esso è, cioè come un fatto dovuto ad una causa trascendente.

Si vuole fare diversamente? L'effetto è ovvio. Come il biologo, per studiare che cosa è la vita, comincia coll'uccidere il vivente, lo spezza nei suoi coefficienti fisici e chimici e pretende far credere che la vita è un fatto fisico-chimico, perchè egli, esaminando un essere non vivo, non ha trovato altro, così lo studioso di psicologia religiosa, che vuole studiare i fatti mistici secondo il principio dell'esclusione della trascendenza, si illude di studiare un mistico, ma in realtà non studia che un uomo la personalità del quale è stata sminuita di ciò che la costituisce tale.

E ancora, se la psicologia può rivendicare la sua competenza nell'esame dei fenomeni mistici inferiori come le visioni sensibili, corporee, o le visioni immaginarie o le pseudo-allucinazioni — fenomeni che non sono elementi essenziali dello stato mistico e allo studio dei quali si sono per lo più fermati o gli psicologi o i medici che hanno costrutte le varie teorie esplicative dell'esperienza mistica — essa ne appare insufficiente allorchè si applica a studiare i fenomeni mistici superiori, quelli essenziali, come, ad esempio, l'unione mistica. Ed infatti la psicologia fonda le sue leggi sulla generalizzazione dei dati empirici comunemente osservabili; ma, se lo stato mistico essenziale comprende elementi eterogenei a questi dati comuni, con qual diritto

e in quale misura si potrebbero applicare ad essi le leggi ordinarie? Per vero dire il fatto mistico non rientrerebbe più adeguatamente nell'oggetto della psicologia. E ciò è appunto quanto avviene (1),

---

(1) Gli stessi mistici, la interpretazione offerta dai quali della natura del loro stato non può essere da noi trascurata, arrivano alla medesima conclusione. Essi sono unanimi nel considerare l'unione mistica propriamente detta come una grazia di Dio, non già solamente nel senso che Iddio, per una provvidenza speciale, li avrebbe fatti godere di un concorso eccezionale di circostanze naturali, ma nel senso che l'intervento divino diretto avrebbe prodotto in essi uno stato assolutamente inaccessibile alle sole forze umane. « Siccome nell'ordine della natura — scrive S. Giovanni della Croce — l'anima non può agire di per sè che grazie all'intervento dei sensi, ne risulta che in questo stato è Dio che agisce particolarmente in essa.... Egli le comunica nella contemplazione i beni spirituali che sono ad un tempo la sua conoscenza e il suo amore. L'anima si vede così riempita di questa conoscenza amorosa senza fare alcun uso nè del discorso nè del ragionamento, che essa non può più produrre come in altri tempi. (*Viva fiamma*, III, 3 G. 5; cfr. POULAIN, *op. cit.*, pag. 146). In queste quattro linee, S. Giovanni della Croce ci fornisce le due grandi ragioni *psicologiche* che conducono i mistici ad attribuire al loro stato un'origine divina *immediata*; innanzi tutto la loro apparente *passività* e l'insufficienza personale nello stabilirsi di questi stati; inoltre il modo stesso nel quale la conoscenza mistica viene ad essi comunicata, modo non solo straordinario, ma persino in contraddizione, a quanto sembra, con una legge psicologica fondamentale, cioè con la necessità dell'*intellectio in phantasmate*. Naturalmente io non parlo delle ragioni teologiche e morali che possono appoggiare queste ragioni psicologiche, ma solo della testimonianza dei mistici stessi. Ora non può sfuggire ad alcuno l'importanza del fatto che la questione della *causalità immediata* degli stati mistici sia già per i mistici stessi affare di interpretazione e di ragionamento; certamente la testimonianza dei mistici non può avere lo stesso valore quando riguarda quel punto di osservazione diretta che è la realtà stessa dell'intuizione intellettuale, e cioè della visione senza immagine di Dio presente. Tuttavia in questo caso non possiamo trascurare la testimonianza dei mistici dalla quale viene affermato appunto questo fenomeno e dalla quale viene rico-

come io ho dimostrato altrove (1), a proposito dell'ipotesi del subcosciente, che — al pari di altre ipotesi puramente psicologiche, che hanno avuto fortuna varia in questi ultimi anni — non rispetta integralmente alcuni dati di osservazione forniti dai mistici; ed altri ignora; e, in ogni caso, è inadeguata di fronte alla complessa realtà delle cose.

Riassumendo, il metodo empirico oggettivo, scriverò col Ferrando (2), può essere utile nell'investigazione dei fatti, purchè non pretenda spiegarcene la natura o la causa. Queste potranno esserci rivelate solo col metodo soggettivo o intuitivo, che consiste nel mettersi dal punto di vista stesso dei mistici e nel cercare di cogliere ciò che vi ha di unico e incomparabile nella loro esperienza. Soltanto col porsi nella corrente medesima del misticismo e coll'appropriarsi i procedimenti di sperimentazione interiore adoperati dai mistici, noi possiamo determinare il significato e il valore di questo complesso fenomeno (3).

---

nosciuto che l'oggetto dell'intuizione mistica è realmente Iddio. Tocca poi al filosofo o allo psicologo il determinare se questo fatto costituisce esso un fenomeno *sui generis* superiore alle nostre leggi psicologiche, oppure se la sua originalità non è che illusoria e se si lascia ricondurre per mezzo dell'analisi ai quadri dei fenomeni ordinari. Ed è appunto questo il problema al quale intendiamo rispondere con il presente lavoro.

(1) *L'origine subcosciente dei fatti mistici*, Firenze, 2ª ed., 1912.

(2) *Op. cit.*, pag. 282 e ss.

(3) È inutile discutere sulla possibilità o meno di una tale sperimentazione interiore; tutta la vita del mistico, come ben nota il Boutroux, è una serie di tali esperienze. « Il problema generale consiste, data l'idea astratta di certi sentimenti, di certi stati d'animo, nel realizzare nell'anima questi sentimenti e questi stati d'animo. Mentre secondo l'opinione comune, noi disponiamo, in una certa misura, delle nostre

Il misticismo non è solo uno stato, ma è anche una filosofia; e, come per capire un filosofo bisogna capire il suo linguaggio, porsi dal suo punto di vista, stabilire tra esso e noi una corrente di simpatia (*sympatiser avec lui*, direbbe Bergson), come chi non vuol fare questo di un sistema filosofico è costretto a non coglierne l'intima natura, e non ne coglie che uno scheletro che nulla ha a che fare colla realtà vivente, così per capire il linguaggio del mistico, per cogliere il significato e il valore del misticismo bisogna porsi dal punto di vista del mistico stesso, usare il suo linguaggio, vivere con lui i suoi stati d'animo, nulla rigettare di quello che afferma.

In questo senso diciamo che, per « capire » il misticismo, è necessario *almeno* vivere la vita religiosa; e lo psicologo irreligioso si trova di fronte allo studio di questi fenomeni in uno stato di evidente inferiorità.

Io capisco come questa affermazione è destinata a sollevare una folla di obbiezioni. Ma basta esaminarla un poco per mostrare come queste obbiezioni non hanno alcun valore.

Come scrive De Munnynck (1), la pretesa di quegli psicologi che affermano che, per aversi la perfetta obbiettività nelle indagini di psicologia religiosa, è bene essere irreligiosi, o la pretesa di coloro che pretendono comprendere, capire il

---

azioni, ma poco o punto dei nostri sentimenti, e non possiamo, per esempio, amare a volontà il mistico che apprezza emozioni solo in quanto traducono un sentimento, cerca di suscitare in sè, coll'aiuto delle condizioni morali e fisiche sulle quali abbiamo presa, i sentimenti di cui si alimenta la vera vita dell'anima ».

(1) *Introduction à l'étude des phénomènes religieux* in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, a. VIII, n. 1, 1914.

linguaggio dei mistici essendo irreligiosi, prende tutti i caratteri di un violento paradosso. La psicologia è la scienza degli stati psichici, dei fenomeni di coscienza; se dunque si parla di psicologia religiosa, di psicologia dei fatti mistici, è perchè si vuol guardare il fatto mistico come un fatto di coscienza. Ma non è stabilito che i fatti di coscienza sono osservabili per mezzo della coscienza stessa? Con la osservazione esteriore noi cogliamo i concomitanti dei fatti psichici, antecedenti o effetti, ma il fatto psichico stesso ci sfugge. Ne segue quindi che la psicologia dei fatti religiosi in genere, e dei fatti mistici in ispecie, ci offrirà tanto maggior numero di garanzie quando essa sarà compiuta da un soggetto capace di cogliere questi fatti mediante l'introspezione.

La scuola del Külpe con i suoi meravigliosi resultati sul meccanismo del pensiero — scuola che ha dato da sola alla psicologia un impulso più grande che non ne abbiamo dato in tanti anni le ricerche compiute con i metodi psicofisici e che da sola ci ha fatto penetrare nella conoscenza di un meccanismo così complesso come quello del pensiero, problema solo sfiorato con gli altri metodi — è una chiara riprova di quanto dico (1). Di più anche la scuola del Külpe ha dimostrato come nelle ricerche che essa compie non è possibile affidarsi che a soggetti che comprendono lo scopo delle ricerche e che sono capaci.

Ed è vano fare appello, come fanno alcuni, allo studio del genio e delle varie forme di pazzia, nei quali casi lo studio non può essere compiuto

(1) Cfr.: Gemelli, *Nuovi orizzonti*, ecc., loc. cit

senza ricorrere alla introspezione, sia questa compiuta direttamente, sia indirettamente per mezzo di documenti, di scritti, di fatti che ci rivelano lo stato d'animo del soggetto.

Ne segue quindi che il materiale che ha maggior valore nello studio del misticismo sono le testimonianze, le esperienze stesse del mistico. E ciò vale non solo per questi fatti straordinarî, ma anche per tutte le manifestazioni della vita religiosa, onde non possiamo non approvare quanto scrive il De Munnynk (1):

« L'observation directe est la méthode propre de la psychologie; et ce n'est que dans les cas d'absolue nécéssité, en cas d'impuissance totale du sujet, et avec la claire vue des réserves qu'imposent ces circonstances, qu'on peut lui substituer l'observation par le dehors, et les spéculations, fines et pénétrantes, mais toujours laborieuses et provisoires, que nous offre la psychologie pathologique. Si donc les psychologues de la religion, prétendent que l'observation externe est ici la méthode utile, que dans le domaine de leurs études remplace, et avec avantage, l'introspection, c'est qu'ils supposent que les hommes religieux, en tant que religieux, sont incapables d'observation interne et personelle, que leur religion trouble le fonctionnement normal de leur conscience, en d'autres termes, que la religion est elle-même un cas pathologique. Dans quel état d'esprit doit-on se trouver devant un phénomène, qu'*a priori* on juge anormal, qu'on assimile à la démence ou au moins à la faiblesse d'esprit? C'est bien là un jugement de

(1) *Op. cit.*, pag. 9.

valeur, qui ne va pas sans éveiller le côté émotionnel de l'observateur, ce côté émotionnel qui, dit-on, trouble presque toujours le jugement. En un mot, lorsqu'on écarte l'introspection du domaine religieux, on professe par là même un mépris de la religion, qui rend incapable de la juger d'une manière impartiale et objective.

« Avouons qu'il faut du courage pour revendiquer les recherches psychologiques sur le terrain religieux comme l'apanage exclusif des psychologues irreligieux. On affirme que la psychologie est essentiellement empirique, qu'elle est une science d'observation et expérience; et l'on en écarte tous ceux qui expérimentalement peuvent constater les phénomènes. On se méfie des émotions, des jugements de valeur; et pour se donner des garanties d'objectivité, on commence par émettre un jugement de valeur qui, en face des convictions générales de l'humanité, n'est qu'un déconcertant paradoxe. C'est là un courage si exstraordinaire, qu'on est tenté de le désigner sous un nom moins élegant.

« Les attitudes extrêmes ne nous sont point sympathiques; nous avons trop conscience de la complexité du problème pour ne pas nous méfier des conclusions radicals. Mais l'évidence des faits ne nous permet pas d'hésiter. Force nous est d'affirmer que la psychologie de la religion, et même la psychologie intégrale de n'importe quel phénomène religieux, ne sera jamais faite que par un psychologue qui peut observer les phénomènes dans sa propre conscience ».

E nel caso nostro, siccome non è sempre possibile trovare uno psicologo che sia allo stesso tempo un mistico, ne segue che lo psicologo deve essere in grado di far sue le esperienze del mistico, deve porsi

come abbiamo detto, nella corrente delle sue esperienze. Solo a questo patto egli ne può capire il linguaggio che diversamente apparisce strano, illogico, frutto di una mente malata; solo in questo modo egli può prestare fede alla parola del mistico allorchè questi parla di unione mistica, di presenza reale di Dio, ecc.

4. — Natura dello studio del misticismo.

Vi è poi tutta una serie di osservazioni sulla natura della scienza in genere e sulla natura dello studio del misticismo in particolare che permettono di mostrare l'importanza di questa conclusione: l'impossibilità cioè in cui è il cultore di psicologia empirica di darci una spiegazione dei fenomeni mistici.

Infatti trattare i fatti mistici come fatti scientifici vuol dire tradurli in leggi e sottometterli al determinismo empirico.

E qui tornano utili alcune osservazioni sulla natura della ricerca scientifica in genere, allo scopo di mostrare a che si riduca la cosidetta oggettività della indagine scientifica. È cioè necessario osservare che, in linea generale, il processo a cui ogni scienza sottopone il proprio oggetto falsifica, almeno in parte, il reale. Infatti già nella stessa osservazione dei fatti si insinua la teoria. La scoperta deve procedere ad una specie di selezione dei fatti per considerarne le relazioni, per stabilirne gli antecedenti, i conseguenti; di poi deve ricostrurre l'oggetto analizzato: e in questo lavoro lo scienziato sostituisce all'unità

indivisa dell'oggetto la vita puramente esterna dei fenomeni percepiti e dei loro rapporti. Al posto di una unità polimorfa, sostituisce una molteplicità esteriore e coordinata. Tutti gli oggetti della scienza empirica sono perciò il prodotto di una sintesi per coordinazione. E il più delle volte la teoria è già costrutta anteriormente da chi fa questa raccolta di fatti che si suol dire « oggettiva », raccolta che in realtà riesce selezionatrice e coordinatrice dei fatti. Tutto questo da un punto di vista generale; per quanto riguarda cioè la scelta dei fatti.

Ma dove ancor più evidentemente appare che lo studio scientifico falsifica i fatti è nella costruzione delle leggi o meglio ancora nelle generalizzazioni ulteriori. Lo scienziato infatti sostituisce ai fatti particolari la legge, spogliando quelli di tutto ciò che in essi è puramente concreto e legato al momento presente e non conservando che ciò che è generale e al di fuori dei fenomeni e dei rapporti empirici. Grazie a questo processo i fatti passano dunque dal concreto all'astratto e sono concepiti come realizzabili in un punto qualunque dello spazio, in un momento qualsiasi della durata. Ora questa generalizzazione non si compie generalmente senza sacrificare certe particolarità descrittive degli oggetti individuali, perchè, se vi è qualcosa di certo si è che non vi sono mai due fenomeni perfettamente identici. Ma vi ha di più. Quand'anche l'oggetto dell'indagine scientifica, il fatto bruto, non avesse subìto alcuna variazione qualitativa nella durata e si ripetesse identicamente in altri esemplari, il soggetto che osserva si è necessariamente trasformato, perchè si è arricchito di un passato che continuamente si accresce. Per questa ragione

ogni fenomeno, limite comune di un oggetto e di un soggetto, non presenta adunque mai una ripetizione uguale di se stesso.

La costituzione di un tipo astratto per mezzo della elaborazione dei complessi fenomenici individuali rappresenta adunque una invasione della teoria nella conoscenza scientifica.

Il che è ancor più evidente nelle generalizzazioni ulteriori. Non è qui nostro compito di spingere innanzi questa analisi, che d'altra parte è stata fatta magistralmente da numerosi pensatori in questi ultimi anni, e non è nemmeno qui nostro compito di mostrare che la scienza, alla fine dei conti, è una maniera di pensare il mondo, una *Weltanschauung*, una filosofia, della quale l'assioma primo è la trasformazione di un artificio di metodo in una necessità di cose, di un punto di vista parziale in una realtà integrale. Ma, sulla base di quanto si è detto, possiamo affermare che, come in ogni campo di indagine scientifica, così anche nello studio del misticismo, il tradurre in leggi e il sottomettere il misticismo alle leggi del determinismo empirico falsifica il reale.

E vi ha di più. Io voglio affermare che, anche ammettendo, da un punto di vista generale, la validità della indagine empirica, è impossibile estendere il determinismo psicologico alla complessità dei fatti mistici. Infatti essi sono irreduttibili al quadro delle leggi naturali stabilite dallo psicologo.

Ciò appare chiaro dalle seguenti osservazioni. L'essenziale nei fatti mistici non è la fenomenologia somatica, ma lo stato interno, psichico. Ora i fatti interiori il mistico *solo* li osserva direttamente. La psicologia lavora sul materiale che

è fornito dalla testimonianza dei mistici. Supponiamo che l'autosservazione dei mistici sia ben fatta e che la loro testimonianza sia esatta. Anche se così fosse, essa è però inadeguata. Già per ciò che si può giudicare dal confronto dei varî mistici, si può affermare che essa è generalmente incompleta, non solo perchè non è raccolta per soddisfare alle esigenze degli psicologi, ma anche perchè l'esperienza mistica è così ricca che non è possibile il descrivere completamente uno stato così eccezionale. Di più il mistico balbetta le sue esperienze incomunicabili in una lingua che non è adatta ad esprimerle, e la psicologia deve limitarsi ad interpretare questo linguaggio in funzione della propria inesperienza. Ma, anche quando la psicologia fosse in condizione tale da poter raccogliere la testimonianza del mistico senza falsificarla con le proprie vedute teoriche, si presenta allo psicologo una difficoltà che è assolutamente insuperabile.

L'osservatore diretto, il mistico, interpreta il fenomeno che egli stesso presenta sottraendolo parzialmente alla scienza, in quanto ne afferma la trascendenza, e ciò in virtù di una concezione religiosa; egli sostiene che questa trascendenza non è deduzione, ma è oggetto diretto della sua osservazione, di una forma speciale di intuizione. Egli ci dice che nella unione mistica vi è il contatto immediato con la divinità, una visione diretta dell'Essere che egli esperimenta. Egli è certo di cogliere immediatamente, senza intermediario, l'Essere divino.

Ora che può fare dinnanzi a queste affermazioni lo psicologo?

Spogliare questa affermazione del mistico del

suo contenuto? Ma in questo caso egli si ridurrà a non avere nelle mani che l'impalcatura senza senso di un essere vivente. Credere alle parole del mistico? Ma allora il criterio che serve da guida è fuori della scienza!

L'alternativa per lo psicologo è crudele. Davanti alla affermazione categorica del carattere trascendentale dei fatti mistici, egli, che osserva i fatti generali dal di fuori e che raccoglie i frammenti offertigli dal mistico, che farà? Prendere alla lettera le parole dei mistici? Ciò vorrebbe dire mettere sotto i piedi la scienza empirica e il determinismo scientifico; sarebbe un riconoscere l'insufficienza radicale della scienza. O invece dovrà amputare, purgare, selezionare le testimonianze del mistico? Ma con qual criterio e in virtù di quale principio?

Evidentemente bisogna trovare un principio superiore, tale che permetta di dominare, per dir così, il mistico.

E cioè ambedue queste alternative ci mostrano che lo studio dell'esperienza mistica non può essere esaurito colla pura indagine empirica, e che è fallace affidarsi solo ad essa; bisogna cercare un altro principio, un altro punto di vista. Vedremo quale è questo. Per ora basta l'aver affermata l'insufficienza delle indagini empiriche.

5. — Il metodo usato nello studio del misticismo secondo le varie teorie che lo interpretano.

Queste conclusioni sono provate anche in altro modo.

Esaminiamo le varie teorie che furono emesse per spiegare i fatti mistici. Nessuna resiste alla critica perchè tutte sono costrutte non già sui dati di fatto, ma piuttosto sulle convinzioni metafisiche o religiose di chi le aveva costrutte.

Un rapido esame di esse ci convincerà della verità di questa osservazione.

In un primo gruppo, abbiamo quelle dottrine che furono formulate dal cosidetto « materialismo medico » (1). È questa una forma di pensiero che è già superata nella mente dei migliori studiosi, ma che ha tuttavia ancora grande numero di seguaci.

Questa dottrina ritiene di aver detta l'ultima parola, allorchè afferma che San Paolo sulla via di Damasco era un epilettoide, che Gesù era un estatico, che Santa Teresa era un'isterica, che San Francesco era un abulico (2). In una pa-

(1) La denominazione è di W. James, *op. cit.*, pag. 13 (per comodo del lettore cito la edizione francese) trad. Abauzit, Alcan, 1906.

(2) Citare la biografia di coloro che si sono occupati di questi studî, ci trarrebbe troppo in lungo; nè servirebbe gran

rola (1), ciascuno di questi casi di ipertensione mentale, non è, in ultima analisi, che la manifestazione di una diatesi, di una autointossicazione, dovute ad una alterazione funzionale delle diverse ghiandole, diatesi che la fisiologia finirà un giorno per scoprire. Il materialismo medico giudica così di aver ridotto a nulla l'autorità spirituale dei santi.

Una dottrina meno semplice procede in un modo diverso. « Noi, scrive il Delacroix (2), non pretendiamo di ridurre il misticismo a non essere che la traduzione mentale degli effetti fisiologici di un certo regime. Ma sarebbe inesatto dimenticare che le sue magnifiche costruzioni hanno in parte siffatte fragili basi ». Il punto dal quale partono i sostenitori di questo indirizzo si è che la psicologia moderna, avendo constatata la realtà di certe relazioni psicofisiche, ammette come una ipotesi comoda, la dipendenza universale degli stati mentali dalle condizioni organiche. Ora, nei mistici si trovano, sempre

---

che; citerò solo qualche pubblicazione tipica: Binet-Sanglé, *La folie de Jésu, sa hérédité, sa constitution, sa psychologie*, Paris, 1908; A. Marie, *Mysticisme et folie*, Paris, 1907; Portigliotti, *San Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del medio Evo*, Palermo, 1900; Von De Loastenx, *Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters*, Bamberg, 1911. Le pubblicazioni in questo campo sono quasi esclusivamente francesi ed italiane: i tedeschi e gli inglesi hanno preferito le interpretazioni schiettamente psicologiche. Su queste idee hanno avuto grande influenza le idee di Lombroso. Si vegga *Genio e follia*, 9ª ediz., Roma, 1884; *L'uomo di genio*, 5ª ediz., Torino, 1894; *Genio e degenerazione*, 2ª ediz., Palermo, 1907. Si vegga la discussione al VI Congresso Internazionale di Psicologia (*Rapports et comptes rendus*), Genève, 1910, pag. 106 e seg.; 688 seg.; ecc.

(1) Cfr. W. James, *op. cit.*, pag. 13.

(2) *Le mysticisme*, pag. 426.

secondo coloro che ammettono questo modo di vedere, un certo numero di caratteri psichici e fisiologici morbosi o teratologici molto simili o anche identici a quelli che s'incontrano nelle cliniche psichiatriche. Fra queste tare fisiologiche e psicologiche, che accompagnano sempre le innegabili qualità superiori delle quali sono dotati i mistici e gli stati psichici vi è un'intima correlazione, così che questi vengono influenzati da quelli. Con ciò non si arriva a spogliare gli atti dei mistici del loro valore spirituale. Che anzi questo viene riconosciuto. Se non che, mentre coloro che ammettono, come i cattolici, il carattere soprannaturale delle manifestazioni mistiche, ricavano il valore spirituale di queste manifestazioni dallo studio della loro origine, ossia da Dio che dispensa queste « grazie », invece i sostenitori di questa dottrina ricavano il valore spirituale della unione mistica dai suoi effetti. In questa guisa i fenomeni mistici vengono spogliati del loro carattere soprannaturale, benchè ciò si ottenga per una via diversa da quella battuta dai seguaci del puro materialismo medico (1).

---

(1) In parte si avvicina a questa idea lo stesso W. JAMES, allorchè nel suo noto volume: *The varieties of religious experience*, pag. 22 (trad. franc.), scrive: « La melanconia che costituisce un momento essenziale dell'evoluzione religiosa, la gioia che ne è il coronamento, l'estasi in cui tutti i mistici trovano l'intuizione suprema della verità, costituiscono ciascuna una caso speciale appartenente a una classe più vasta dell'esperienza umana. La melanconia religiosa, qualunque siano le sue particolarità, è in ogni caso, nient'altro che della melanconia. La felicità religiosa è felicità. L'estasi religiosa è estasi. Rinunciamo una buona volta all'idea assurda che una cosa perde il suo valore allorchè la si è classificata insieme con altre o allorchè se ne è scoperta la origine. Atteniamoci solo, nell'apprezzare i valori, ai risultati provati alle

Deve però notarsi che con questa dottrina non deve essere confusa quella che pure ammette il principio che non vi ha alcun fatto di coscienza che non abbia il proprio correlativo in un processo organico, e che, quindi, anche le manifestazioni mistiche, debbono avere il loro correlativo in fatti organici. Tale confusione non deve essere fatta, perchè questa dottrina ammette anche che la causalità dei fatti mistici deve essere ricercata in una causa sufficiente, di guisa che, essendo almeno i fatti superiori del misticismo trascendenti la vita naturale, anche la causa che li determina deve trascendere la pura natura. Al più si può ammettere, secondo

---

qualità intrinseche; noi saremo allora assai in condizione migliore per fissare il valore dell'estasi o della felicità religiosa.... Ammettendo che molti dei fenomeni religiosi abbiano una origine patologica, non vi ha in ciò nulla che possa sconcertare. Nessun organismo può procurare al suo possessore la verità totale. Noi soffriamo quasi tutti di qualche infermità, se non di qualche malattia, e le nostre stesse infermità ci possono riuscire di aiuto inatteso. Nel temperamento del nevropatico noi troviamo la facilità alle emozioni che è la condizione necessaria della percezione morale; noi troviamo in esso l'intensità del sentimento e la tendenza a prendere tutto dal lato serio, il che è la essenza stessa della energia morale e della attività pratica. Noi troviamo infine l'amore delle idee metafisiche e delle intuizioni mistiche che portano l'anima ben lungi dal mondo sensibile e dai suoi interessi volgari. Non è naturale che, grazie a questo sentimento e temperamento, noi possiamo penetrare in queste regioni misteriose dell' universo, nelle regioni della verità religiosa, in cui non perverrà certamente giammai lo spirito borghese dal sistema nervoso robusto, che vi fa toccare senza posa i bicipiti e gonfia il suo torace e si gloria di avere una salute a tutta prova?... Se veramente esiste al di sopra delle realtà sensibili un dominio superiore dal quale può prevenire la ispirazione religiosa, non vi sarebbe niente di impossibile a che una delle principali condizioni per riceverla fosse d'essere un nevropatico ».

questa dottrina, che i fatti inferiori del misticismo (quelli che non sono essenziali per l'unione mistica) possono essere determinati da cause naturali, da interpretarsi però come cause seconde, riferibili ad una causalità profonda, la medesima causa soprannaturale che ha determinati i fatti mistici superiori. I seguaci quindi di questa dottrina, pur non negando nessuno dei fatti studiati dalla psicofisiologia, ammettono il carattere soprannaturale dei fatti mistici. È questa la dottrina che è seguita dalla maggioranza degli studiosi cattolici (1); ed essa non deve per nulla essere confusa con quelle delle quali qui ci occupiamo.

E veniamo da ultimo ad una dottrina emessa di recente, la quale segue un cammino a ritroso da quello sin qui seguito (2). Secondo questa dottrina (3) non esisteva, all'inizio, nel mistico, alcuna delle nevrosi classiche in medicina; ma un elemento di natura puramente psichica è

---

(1) Si vegga: Koch, *Die Psychologie in der Religionswissenschaft*, Freibourg, 1576; Pacheu, *L'expérience mystique*, Paris, 1911; Joly, *Psychologie des saints*, Paris, 1897. Si vegga soprattutto per la buona impostazione del problema, J. Maréchal, *Science empirique et psychologie religieuse*, *Recherches de science religieuse*, n. 1., 1911.

(2) Mi limito qui ad accennarla; di essa si tratta nel capo precedente.

(3) Questa dottrina è del Leclère (*Année psychologique*, 1911, p. 97 e ss.), il quale si affretta ad aggiungere che essa « non deve scandalizzare alcun cattolico, in quanto si può essere cattolici ortodossi e non ammettere la realtà di un sol fatto miracoloso dopo il termine dei tempi apostolici ». Ora la questione non è qui; non si tratta di scandalizzare; si tratta di vedere se i fenomeni del misticismo possono essere spiegati mediante elementi naturali, o se, non piuttosto, essi sono l'indice di una attività soprannaturale che ha operato nel mistico.

venuto a creare una nevrosi in un individuo nel quale vi era un temperamento nervoso o anche una diatesi più o meno caratteristica. Questo elemento psichico deve essere cercato nella influenza che le idee religiose esercitano sui temperamenti che notano uno squilibrio nervoso acquisito o congenito. Applicando questa dottrina alla origine dei fatti mistici, questi si spiegherebbero nel seguente modo: In questi ultimi tempi si è formulato una dottrina dell'isterismo, per la quale si ritiene, che i sintomi dell'isterismo sono prodotti artificialmente per imitazione, per psittacismo come diceva Babinsky. Nei tempi nei quali nella clinica di Charcot non si vedeva altro che isterismo, si produssero artificialmente degli isterici e artificialmente li si coltivarono. Ora il misticismo rassomiglia in tutto a questa epidemia artificiale di isterismo. Ce lo dinota la stereotipia caratteristica delle manifestazioni mistiche. E, come i medici hanno finito per artificialmente creare gli isterici, così le credenze teologiche hanno finito per creare i mistici. Nell'uno e nell'altro caso il fattore psichico crea negli isterici le ben note stigmate isteriche, nel mistico le manifestazioni mistiche. Insomma il mistico è un soggetto che autosuggestiona se stesso, grazie a particolari condizioni favorevoli. E si giunge a scrivere: « Un tempo si diceva: per comprendere i mistici, studiate gli isterici; oggi invece si deve dire: per comprendere l'isterismo, studiate il misticismo, ove voi trovate in grado eminente i medesimi fenomeni e in uno stato più puro ».

Non posso qui esaminare questa dottrina, perchè io mi sono proposto ora di mostrare che tutte le teorie che spiegano i fatti mistici sono costrutte

non già su dati di fatto, ma su principî *a priori*. Posso quindi limitarmi ad osservare, che, ad onta delle apparenze nuove con le quali questa ultima teoria si presenta, essa può essere ridotta all'antica che attribuiva i fenomeni del misticismo all'opera della suggestione.

Su un terreno meno incerto e meno infondato si muovono alcune dottrine che si sono proposte di studiare il fatto centrale del misticismo, ossia la contemplazione e la unione mistica.

Prima tra queste è quella di J. H. Leuba (1). Essa si riduce essenzialmente a questo: durante la « trance », il contenuto della coscienza mistica si va impoverendo e uniformando; questo momento prosegue non solo fino a un monoideismo assai vago, ma fino all'incoscienza, che Leuba considera come un *aideismo* perfetto. Tornato in sè, il mistico *interpreta* la successione dei suoi stati; malgrado la loro continuità affettiva, egli vi scorge una lacuna, « egli sente un vuoto; questo niente, diventando così un oggetto del pensiero, prende esistenza e diventa *il* niente che intanto *è* » (2).

E come avviene ciò?

In grazia di una dottrina preconcetta sugli attributi della divinità, vi è identificazione, dopo il fatto, fra un concetto e un'esperienza, fra il Dio della speculazione metafisica e il niente sperimentato, se così si può dire.... Mutate la dot-

(1) J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, in *Revue Philos.* Paris, 1902 (54), pp. 1-36 e 441-487. Dal punto di vista di cui ci occupiamo, si potrebbe — malgrado i differentissimi loro apprezzamenti sul valore sociale del misticismo — ravvicinare Leuba e Murisier (*Les maladies du sentiment religieux*, Paris, 1901, cap. I).

(2) J. H. Leuba, *loc. cit.*, p. 481.

trina, e la stessa esperienza condurrà al Nirvâna buddista.

William James — dopo aver notato che l'esperienza mistica se ha un valore per il soggetto che ne è favorito, non offre alcuna garanzia razionale ai profani — confessa però che la semplice esistenza di questa esperienza soggettiva rovescia la pretesa « della coscienza non mistica o razionalista, fondata soltanto sui sensi e sull'intelletto » (1), di rappresentare la totalità dei modi possibili di coscienza. Più oltre (2) propone una *ipotesi* che gli sembra esprimere il *nocciolo comune* delle più diverse forme della mistica e riattaccare questa alla psicologia sperimentale senza togliere il contatto che *forse* essa ha con una realtà ulteriore. Il nostro *io cosciente* si trova in continuità con un io subcosciente (equivalente dell'io subliminale di Myers), che non è già una degradazione all'io cosciente, ma una regione profonda del nostro io contenente ricchezze ancora inesplorate, nella quale si elaborano in silenzio le intuizioni del genio così come le intuizioni mistiche. L'ignoranza di questo lavorio sotterraneo ne fa attribuire gli effetti a una causa estranea, e in ciò, secondo James, *non si ha torto che parzialmente*, poichè il subcosciente, che da una parte emerge nella coscienza chiara, si continua, da un'altra parte, con un mondo più vasto, che lo invade e costantemente lo influenza. Questa realtà transubliminale sarà d'altronde diversamente determinata dalle diverse metafisiche. Per un cristiano, questa realtà sarebbe Dio, la cui grazia, sorgente di luce e leva di azione, pren-

(1) W. James, *Varieties...*, pp. 422-423.
(2) W. James, *id.*, p. 512, ecc.

derebbe punto di appoggio sopra il subcosciente umano per scuotere di contraccolpo le facoltà superiori di intelletto e di volontà (1).

Assai analoga, ma più rigorosamente psicologica se ben la comprendiamo, è la spiegazione di H. Delacroix. « Il sentimento di passività così fortemente espresso dai mistici, e dal quale essi concludono alla trascendenza dei loro stati e alla loro relazione con una attività superiore, con l'azione divina, è l'ignoranza di un lavoro interno, l'ignoranza della *attività subcosciente*.... Poichè questi stati appaiono contro ogni attesa, a un tratto, senza causa; poichè non ubbidiscono ad alcuna regola conosciuta; poichè oltrepassano la natura per il valore del contenuto e per la loro potenza d'azione, bisogna riferirli ad una causa estranea all'individuo stesso. Ma la natura non può oltrepassare se stessa. Ora, l'ipotesi di una attività subcosciente sostenuta da certe disposizioni naturali e regolata da un meccanismo direttivo compie precisamente l'ufficio di codesta causa estranea e spiega del tutto questo sentimento di *passività* e di *esteriorità* » (2).

Di più, il subcosciente « rende conto di tutti i caratteri che i mistici attribuiscono alle loro *visioni e parole interiori* » (3). Per ultimo, « non è più difficile il riallacciarvi quelle *grandi intuizioni confuse*, magnifiche e inattese che emergono

---

(1) Cfr. una idea dello stesso genere presso A. Codernaux, *Psycologie du mysticisme*, in *Revue Philos.*, Paris, 1902 (54), p. 169, nota 1. Per questo psicologo, che non fa affatto testo in teologia, « il punto di applicazione » della grazia (attuale) sarebbe « nella cenestesia », nella sensibilità generale e non nelle facoltà superiori.

(2) H. Delacroix, *op. cit.*, pp. 404-405.

(3) *Ibid.*, p. 405.

a un tratto, coprendo d'ombra la coscienza ordinaria dell'io e delle cose. L'intuitività latente sotto gli atti distinti della meditazione e della vita cristiana, l'intuitività che è il fondo dello spirito mistico e che appare oscuramente sotto gli sforzi ch'esso fa per liberarsi dal pensiero logico e dallo sforzo volontario, questa attitudine innata a reagire sul mondo, a reagire all'azione d'insieme del mondo sull'anima, non già con reazioni locali, multiple e precise, ma con vaste attitudini d'insieme, si libera, quando glielo permetta il lavoro di preparazione, senza che ci sia proporzione fra la ricchezza naturale così liberata e lo sforzo che la mette in luce » (1). Dunque il Delacroix non ammette nei mistici altro che questa intuitività di cui li riconosce dotati, ossia la facoltà di avere una di queste intuizioni rigorosamente intellettuali assenti dalla nostra psicologia ordinaria, ma delle quali anche Kant ammette in alcuni scritti la possibilità assoluta. L'intuitività mistica non sarebbe che una specie di estetica superiore ed epurata, ma riducibile al giuoco più fisso delle reazioni coscienti e subcoscienti delle nostre tendenze e delle nostre rappresentazioni di origine sensoriale. Il « nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu » non dovrebbe abdicare a nessuna porzione del suo impero, e la mistica non aprirebbe nessuna breccia nel determinismo rigorosamente psicologico dei fatti mentali.

Qual è il valore di queste teorie? Giustamente il Maréchal scrive a questo proposito:

« Ci danno esse, tutte queste interpretazioni,

---

(1) *Ibid.*, p. 405.

" uno stato mistico superiore " *che risponde esattamente alle descrizioni di quelli stessi che lo sperimentarono?* Non negheremo noi che, per una combinazione conveniente cogli elementi puramente psicologici che ci sono forniti, non si possa verosimilmente costrurre degli stati complessi, il cui aspetto esterno assomiglia assai bene agli stati originali che abbiamo da spiegare; ma, oltre essere questa chimica mentale tutta ipotetica quasi del tutto incontrollabile, non è affatto sicuro che un contemplativo autentico riconosca, nei prodotti sapientemente elaborati entro la storta degli psicologi, una immagine un po' fedele del resultato delle sue proprie esperienze. La sintesi di uno stato originale per mezzo di qualcuno dei suoi elementi di analisi è sempre una operazione parecchio incerta, quando essa è — come qui — *sperimentalmente inverificabile* ».

Ad ogni modo, il nostro mistico se ammirerebbe l'ingegnosità del Leuba per l'arte con cui ha saputo — con una leggera trasposizione — condurre nell'ingranaggio fenomenico gli aspetti più trascendenti dei loro modelli, non potrebbe più ammettere in lui una grande fedeltà ai fatti.

L'interpretazione di W. James e di H. Delacroix rispetta più scrupolosamente i dati di osservazione diretta forniti dai mistici stessi. Veramente, tenendosi a questi, e interpretandoli dalla loro esteriorità — come ogni profano è ridotto a fare — non oseremo pretendere che sia *impossibile* di concepire, come dipendenza di *antecedenti* puramente psicologici, una somma di fenomeni *conseguenti* che presentino la maggior parte dei caratteri descrittivi, dell'unione mistica. Ma, anche senza lasciare il terreno strettamente sperimentale, non ci sentiremo affatto

tranquilli sulla legittimità di questa assimilazione ipotetica. Che, se è vero che la coscienza, con il suo sordo ed oscuro lavoro, può creare nel mistico l'illusione della passività, se è vero ch'essa può elaborare di soppiatto quelle visioni di un'estetica superiore, nelle quali la subitaneità e la realtà concentrata danno l'impressione di qualcosa di sovrumano e fanno piegare i ginocchi ai temperamenti religiosi, non bisogna però dimenticare che la subcoscienza non opera questi effetti magnifici *altro che* per mezzo di una più efficace *coordinazione* degli elementi stessi che costituiscono la trama della nostra vita psichica ordinaria; la subcoscienza è strettamente dipendente dai dati *della sensibilità*. Il colpo d'occhio geniale o l'intuizione dell'artista, siano pure intensificati ed epurati quanto si voglia, non si libereranno mai da ogni immagine sensibile nè da ogni rappresentazione spaziale; potranno *tendere verso una intuizione rigorosamente intellettuale*, ma come una variabile matematica che si avvicina indefinitamente a un limite inaccessibile. Ora il mistico assicura proprio di averlo raggiunto, questo limite; egli sostiene di aver sperimentato l'intuizione di Dio *senza immagine alcuna e senza alcuna spazializzazione*; e questa pretesa egli non la ostenta soltanto nel calore delle descrizioni poetiche e iperboliche, ma la mantiene energicamente — almeno il mistico cristiano — anche quando si sforza di descrivere se stesso con tutta la precisione di un'analisi del tutto oggettiva; più ancora, la mantiene come l'espressione, non già di una *interpretazione* evidente, ma di un *fatto* direttamente sperimentato.

Siamo dunque nell'*alternativa*, o di rispettare

integralmente i dati di osservazione immediata forniti dai mistici, oltrepassare allora il punto di vista di Delacroix; o di aderire a Delacroix, e rassegnarsi allora a rigettare una parte dei suddetti dati.

Da questo esame rapido delle teorie correnti sulla natura dei fatti mistici siamo stati condotti a constatare il fallimento del metodo empirico nello studio dei fatti mistici. Questo metodo non può pretendere di spiegare la natura e la causa dei fatti mistici e, quando vuol farlo, oltrepassa i dati di fatto e introduce surrettiziamente un principio *a priori*.

Con ciò non voglio negare il compito che esso ha nello studio dei fatti mistici. La fenomenologia del mistico costituisce oggetto anche della indagine della psicologia empirica, e in questa indagine essa ci può fornire risultati di notevole importanza. Ma una indagine che esaurisca i problemi posti dal misticismo, ossia un'indagine atta a cogliere la natura reale del fatto mistico non può essere compiuta che con metodo soggettivo od intuitivo, ossia, ripeto a guisa di conclusione di ciò che ho detto più sopra, nel mettersi dal punto di vista stesso dei mistici, cercando di cogliere ciò che vi ha di unico e di incomparabile nella loro esperienza, simpatizzando con essi, nulla rigettando di quanto essi ci affermano; non rigettandolo in nome di una pretesa oggettività della indagine scientifica, la quale invece si riduce a non voler vedere ciò che vi è di essenziale nella vita mistica; infine ponendosi nella corrente del misticismo stesso, esperimentando col mistico stesso, facendo nostre le sue esperienze.

Come ciò si possa fare lo dimostrerò nei seguenti paragrafi.

6. — Su alcuni tratti dei fenomeni mistici in rapporto con la questione metodologica.

Io mi propongo ora di illustrare quanto ho sin qui detto, analizzando qualcuno dei tratti caratteristici dei mistici. E mi limito a studiare solo qualcuno di essi, perchè io voglio limitarmi a studiare solo quei tratti del misticismo cristiano che riescono appunto essi strani ed incomprensibili per quei psicologi che pretendono esaurire lo studio del misticismo con una indagine puramente empirica.

Per un osservatore superficiale, lo stato mistico, scrive Maréchal, è un proteo dalle forme multiple e variabili, a mala pena collegate tra loro da un certo qual tono indeciso di religiosità patologica (1). Per lungo tempo nelle manifestazioni di questo stato le vedute un poco corte dei medici che fanno della grossolona psicologia o di devoti poco illuminati, egli scrive, non hanno saputo discernere altro che i fenomeni somatici, le bizzarrie pie e il meraviglioso più grossolano. Ma oggi le ricerche hanno condotto a distinguere accuratamente nel misticismo i fatti essenziali da quelli accessorî. Anche nell'opera delicata di tracciare i confini di questi due gruppi di fatti, gli autori rappresentanti le tendenze più varie si accordano.

(1) Vedi Maréchal, *A propos du sentiment de présence*, in *Revue des questions scientifiques*, 1908-1909, pag. 170.

E così il Poulain (1), che ha fornito la migliore documentazione dei fatti mistici del cristianesimo, dice che il carattere per il quale differenziano dal raccoglimento dell'orazione ordinaria sta nel fatto che nello stato mistico Dio non si accontenta più di aiutarci a pensare a Lui e a ricordarci della sua presenza, ma Egli ci dà di questa presenza una conoscenza intellettuale sperimentale (2).

Con maggiore esattezza e con più profonda penetrazione degli scritti mistici, il Maréchal (3) scrive che il carattere fondamentale del mistico è che in esso si opera una concentrazione interiore molto intima, sostenuta da un movimento affettivo intenso e che in esso non si presenta più alcuna traccia d'immagini, nè di ragionamento, nè di coscienza riflessa. Dopo

---

(1) *Les grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, 1906.

(2) *Op. cit.*, pag. 66.

(3) È stato merito del Maréchal, come dissi più sopra, l'avere mostrato in modo certo come l'intuizione di Dio è il carattere fondamentale del misticismo. Vedi: *A propos du sentiment de présence chez les profanes e chez les mystiques* (*Revue des quest. scient.* 1908-1909) — *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica*, Firenze, 1913 (traduzione del lavoro precedente). — *Science empirique et psychologie religieuse. Notes critiques* (*Recherches de science religieuse*, 1912). — *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne* (*Revue de philosophie*, 1912). — *Introduction à l'étude comparé de la mystique* (*Semaine d'ethnologie religieuse*, Louvain, 1913, *Comptes rendus*).

Io seguo fedelmente quest'autore poichè mi pare che la sua dimostrazione sia esauriente. Qualche teologo ha creduto di ravvisare una non perfetta ortodossia in alcune sue affermazioni. Ma egli ha di recente difesa la legittimità della sua concezione. Vedi: in *Recherches des sciences religieuses*, tome IV, 1914, n. 2, 145.

l'abolizione dell'immagine, del concetto e dell'io cosciente, il mistico presenta, negli stadî superiori della contemplazione, un'intuizione che gli è propria ed è puramente intellettuale, l'oggetto della quale è il Dio personale del Cristianesimo; in altre parole l'intelligenza, invece di costruire analogicamente e approssimativamente l'oggetto suo mediante i materiali forniti dai sensi, raggiunge il suo oggetto, Dio, mediante una assimilazione immediata.

Il fenomeno fondamentale dell'unione mistica è il sentimento diretto della presenza di Dio, l'intuizione del Dio presente. Il resto — e cioè l'estasi fisica, la sospensione dei sensi, le visioni sensibili o immaginarie, le parole interiori, le levitazioni, i prodigi, la chiaroveggenza, ecc. — sono puri accessorî che possono o no accompagnare lo stato fondamentale, e dei quali la causa immediata può essere diversa (1).

---

(1) In questa separazione di ciò che è fondamentale da ciò che è accessorio convengono studiosi di credenze varie. Così Boutroux (*La psychologie du mysticisme*) scrive che « il fenomeno essenziale del misticismo è uno stato nel quale, essendo rotta ogni comunicazione col mondo esteriore, l'anima ha il sentimento che essa comunica con un oggetto interno che è l'ossere infinito, Dio ».

E così pure W. James scrive che questi fenomeni (automatismo verbale e grafomotorio, stimatizzazione, guarigione, ecc.), che i mistici hanno sovente presentati...., « non sono essenzialmente di significazione mistica, perchè essi possono nascere senza la coscienza di una illuminazione qualsiasi in persone con temperamento poco mistico. La coscienza di una illuminazione qualsiasi è per me il carattere essenziale degli stati mistici ». (*Op. cit.*, pag. 408). D'altra parte, è ovvia l'osservazione che gli scritti dei mistici, che hanno tutto il valore di una osservazione psicologica ben fatta, ci fanno conoscere questo fatto come il principale. Inoltre negli stadî superiori dell'unione mistica queste circostanze non

È però da osservarsi che il mistico non arriva d'un tratto all'intuizione di Dio. La vita mistica è una continua ascensione, al sommo della quale sta il raggiungimento dell'unione con Dio. Di qui la necessità di studiarne i tratti fondamentali nel loro sviluppo, e nei successivi stadî.

Il Poulain, che ce ne offre la migliore classificazione seguìto dai più, distingue, in ordine ascendente: *la quiete, l'unione piena, l'estasi* e *l'unione trasformante*. Tutti questi stadî però non sono che gradi o varietà del medesimo fenomeno fondamentale: l'intuizione mistica, la percezione intellettuale della divinità presente (1).

Inoltre tutti questi gradi sono caratterizzati da un solo fenomeno fondamentale: l'anima si sente gradualmente invasa da una personalità estranea, che s'impone alla sua attenzione e al suo amore. Essa si comporta in modo eguale ad un discepolo che ascolta un maestro celebre. Una attesa simpatica prepara la sua venuta e rende possibile una migliore intelligenza dell'esposizione della sua dottrina. Il maestro appare; quelli che l'amano, lo comprendono meglio; ed egli si rivela ad essi. A poco a poco, lo spirito

---

si riproducono più, d'ordinario, e si sono avuti anche soggetti che godevano della contemplazione interiore, pur avendo avuto le loro facoltà pienamente libere, tanto da poter rimanere intenti alle ordinarie occupazioni.

(1) Questi stadî furono descritti assai bene dai mistici stessi. Noi possiamo quindi seguirli nelle loro descrizioni per caratterizzarli e possiamo arrivare a descrivere lo stadio ultimo di completa unione (che è il più importante) seguendo a mano a mano il mutarsi degli elementi non essenziali, lo scomparire di ciò che tiene il mistico ancora distaccato da Dio (ossia da ciò che si oppone a questa unione con Dio). In questo modo è possibile cogliere gli elementi essenziali dai quali risulta questa unione con Dio.

del discepolo è penetrato da questa personalità che l'invade e arriva sino all'oblio di se stesso; egli si lascia assorbire dalla ammirazione e dall'amore di colui che lo tiene incatenato a sè.

È opportuno però non trattenerci in un esame generale del misticismo, ma seguire i varî gradi di unione mistica, quali appaiono nella coscienza cristiana.

Il primo passo, o momento, è dato dal fatto che l'anima si risveglia alla coscienza dell'assoluto. Il modo col quale questo risveglio è compiuto è differente; noi però troviamo costantemente in tutti i mistici cristiani l'aspirazione che spinge continuamente il mistico ad unirsi con la realtà trascendente. Non si tratta cioè di un fatto passivo; bensì il mistico partecipa direttamente ed attivamente a questa unione.

L'attenzione, da riflessa si fa, a poco a poco, sempre più spontanea sotto l'influenza dell'ammirazione e dell'amore. L'attenzione amorosa accresce infatti l'amore e la luce. I primi raccoglimenti e le prime semplificazioni si operano per mezzo dell'orazione affettiva e dell'orazione di semplicità; l'anima si avvia verso l'orazione di quiete e dei gusti divini. L'anima si prepara nell'amore, e nell'attesa (aggiungon i mistici) il Maestro la prepara, l'aiuta nell'amore, la calma e l'attira a sè.

È questo lo stadio di orazione e di quiete.

L'attenzione amorosa allora è quasi perfetta; ma l'amore cresce; i sensi si arrestano; la quiete aumenta. Il Maestro entra, dicono i mistici, per una semplice visita. È l'unione semplice in cui gli effetti dell'attenzione si fanno sentire più potentemente nell'organismo; e la presenza di Dio diffonde una soavità, una pace religiosa. Il mistico,

preso da questo amore e da questa soavità, comprende che egli possiede Iddio, e dagli effetti, grossolanamente, comprende la natura del suo stato.

Giunti a questo stadio della vita mistica, è impossibile formarsi un'idea adeguata di essa, scrive il Ferrando.

> Trasumanar significar per verba
> Non si poría.....

dice Dante, e noi dobbiamo limitarci, scrive ancora giustamente il Ferrando, a considerare questo stato nei suoi aspetti esteriori e interpretare alla meglio, dal punto di vista psicologico, le descrizioni simboliche, che ne danno i mistici stessi. Certo questa vita intuitiva ci appare come uno stato di equilibrio, di perfetta vita spirituale, caratterizzata da gioia serena, da poteri straordinariamente attivi e da assoluta certezza di essere in possesso della verità divina. Non è un'estasi, perchè questa, nel senso attribuito alla parola dagli psicologi e dagli stessi asceti, è un rapimento temporaneo in cui l'anima gode la visione di Dio; è invece l'effetto terminale di uno sviluppo mistico, ed, in pari tempo, una condizione di vita costrutta sopra un piano di realtà trascendente di cui l'estasi aveva offerto all'anima una semplice visione. Dal punto di vista psicologico potremmo indicare questa unificazione come l'affermarsi definitivo di una forma di coscienza superiore che si è venuta elaborando nelle varie fasi della vita mistica; essa è la trasformazione, l'abolizione della primitiva coscienza personale, sostituita da una coscienza più vasta; è la scomparsa totale dell'io nel Divino. Ma tutte queste definizioni ben poco rivelano dell'essenza di questa vita trascendente; i mistici ce

la descrivono in una duplice forma, metafisica e personale, a seconda del loro temperamento; e si servono di simboli diversi, come quelli delle « nozze spirituali », della « deificazione », della « divina fecondità », — simboli che possono darci solo una pallida idea di questo stato ineffabile.

In uno stadio ulteriore, l'attenzione amorosa piena raccoglie tutta l'anima in un amore più forte; i sensi sono sospesi e talvolta i lampi di visione illuminano il campo della coscienza. È lo stadio di unione estatica, con i suoi effetti di sospensione dei sensi esteriori. Il Maestro resta più a lungo, dicono i mistici; egli si comunica maggiormente. Tutti gli effetti precedenti sussistono e si intensificano. E di più nella conoscenza confusa vi hanno come dei lampi di visione divina, delle parole intellettuali che illuminano l'anima. È questa l'estasi.

Ulteriormente lo stato di unione amorosa diviene stabile senza sospensione di sensi. Il Maestro abita nell'anima, dicono i mistici, come nella sua dimora. Il Maestro è allora posseduto, amato, compreso per mezzo dell'amore: la conoscenza quasi sperimentale che si ha di lui si accresce; Egli guida l'anima, la istruisce, le rivela i suoi segreti per mezzo di mozioni, per una visione della SS. Trinità. Si ha così l'unione trasformante.

Ma vediamo di precisare meglio la natura di questa percezione intima di Dio valendoci della parola degli stessi mistici. Scrive la beata Angela da Foligno: « Allorchè Iddio, l'altissimo Iddio, viene a far visita all'anima mia, questa riceve qualche volta il favore di vederlo; essa lo vede allora in se stesso, senza forma corporea e assai

più chiaramente che un uomo mortale ne veda un altro. Gli occhi dell'anima provano allora una pienezza puramente spirituale, della quale io non posso dir nulla perchè la parola e la immaginazione sono impotenti ad esprimerla ». « In questa orazione, dice S. Teresa, non si vede nulla, nemmeno cogli occhi dell'immaginazione, a cui si possa, per parlare propriamente, dare il nome di vita.... » Questa conoscenza, oltre che essere esclusivamente spirituale (1), presenta ancora il carattere di essere ad un tempo oscura e luminosa. Nella *teologia mistica*, eco cristianizzata del neoplatonismo ed inspitatrice di tanti contemplativi e di tante teorie dell'orazione, lo Pseudo Dionigi dice che per mezzo di questa conoscenza l'anima viene elevata al raggio soprannaturale dell'oscurità divina (2).

« Il raggio dell'oscurità divina! Antinomia questa che è essenziale. Dunque l'intuizione di-

---

(1) Per avere questa contemplazione è necessario assolutamente il distacco da ciò che è sensibile. Santa Teresa scriveva (*Lettera 2.ª al P. Rodriguez Alvarez*; vedi: POULAIN, *op. cit.*, pag. 942): « Quando tutte le potenze sono simultaneamente unite a Dio (nell'unione piena), esse non sono capaci di alcuna cosa. La volontà ama più che l'intendimento non concepisce, ma senza che l'anima possa dire nè se essa ama, nè ciò che essa fa. A mio giudizio gli è come se la memoria e l'immaginazione non esistessero. Quanto ai sensi poi non solo non hanno più la loro attività naturale, ma si direbbe che sono stati perduti ». — Anche San Giovanni della Croce nota questa sospensione dell'attività delle facoltà inferiori nella contemplazione mistica: « Questa teologia mistica.... è così semplice, così spirituale, così generale che l'intelligenza la riceve senza che essa sia inviluppata in alcuna specie di immagine o di rappresentazione capace di essere ricevuta dai sensi ». (*Notte dell'anima*, paragr. 2. Vedi: POULAIN, *op. cit.*, pag. 131).

(2) *De myst. theol.*, c. I. (Vedi: POULAIN, *op. cit.*, pag. 131).

vina è oscura quanto è luminosa! Se vedendo Dio si comprende ciò che si vede, allora è segno che non è Dio che è stato comtemplato, ma, qualcosa che viene da lui e che noi possiamo riconoscere da noi soli con le nostre forze: ma, se l'illuminazione della nostra mente è tale che i nostri sensi vengono illuminati, allora è veramente Iddio che parla a noi » (1). E S. Giovanni della Croce (2) scrive: « La contemplazione dà una conoscenza chiara e oscura ad un tempo, per mezzo della quale si perviene a conoscere distintamente ciò che si presenta nell'anima ». E del pari in Taulero leggiamo che, in questa contemplazione, « lo spirito è trasportato al di sopra di tutte le potenze in una specie di solitudine immensa della quale nessun mortale può parlare in modo conveniente. È la tenebra misteriosa in cui si nasconde il bene senza limiti. Vi si è ammessi e assorbiti in qualcosa di uno, di semplice, di divino, di illuminato talmente che, a quanto sembra, non si distingue altro. Io parlo non della realtà, ma dell'apparenza, della impressione risentita. In questa unità il sentimento della molteplicità si cancella. Quando, in seguito, questi uomini ritornano in se stessi, essi ritrovano una conoscenza più distinta delle cose, più luminosa e più perfetta. Questa oscurità è una luce alla quale nessuna intelligenza creata può arrivare per mezzo della sua propria natura. Ed è anche una solitudine perchè questo stato è inattuabile naturalmente » (3).

---

(1) PSEUDO DIONIGI, *Lett. I.*

(2) *Viva fiamma*, III, 3, c. 10.

(3) *Primo sermone per la seconda domenica dopo l'Epifania* (Vedi: POULAIN, *op. cit.*, pag. 267).

Sembrerebbe dunque, commenta il P. Maréchal (1), che il mistico, assorbito nella sua missione sublime, debba perdere il sentimento della sua personalità e non faccia alcun ritorno cosciente sui suoi atti.

Infatti, di sovente, i mistici descrivono una incoscienza relativa, che non è punto la cessazione di ogni attività intellettuale, ma la riduzione suprema — d'altra parte momentanea — della molteplicità degli atti alla unità, e per conseguenza la soppressione della distinzione percepita di oggetto e di soggetto (2). Ed il medesimo autore osserva ancora che la contemplazione mistica non appare precisamente come un cancellare la personalità dinnanzi alla chiarezza sempre più esclusiva della presenza divina, ma piuttosto come un'unione nella quale la personalità, lungi dall'essere annientata, è sopraelevata e trasformata (3).

---

(1) *Op. cit.*, pag. 99.

(2) « Quando Dio eleva l'anima all'unione, scrive S. Teresa (*Castello*, 5, l. Vedi: Poulain, *op. cit.*, pag. 241 e 9-8), egli sospende l'azione naturale di tutte le potenze per meglio imprimere nell'anima la vera esperienza. Così essa non vede, non intende, nè comprende alcuna cosa, allorchè rimane unita a Dio.... Ma mi direte voi, come può avvenire che l'anima abbia veduto, e compreso di essere stata in Dio e che Iddio sia stato in essa, se durante questa unione essa non vede nè intende? Io rispondo che essa non lo vede ancora, ma lo vede chiaramente più tardi, dopo che essa è ritornata in se stessa; adesso lo sa non già per mezzo di una visione, ma per mezzo di una certezza che le resta e che Dio solo le può dare ».

(3) Come scrive S. Giovanni della Croce: « È una trasformazione totale dell'animo nel bene amato.... per mezzo di una certa consumazione dell'unione d'amore che eleva l'anima al di sopra di se stessa, che la divinizza e la rende, per così dire, divina per partecipazione, almeno per quanto è possibile la cosa in questo mondo ». (*Cantico*, XXII, I, cfr. Poulain,

Del pari è da osservarsi che la contemplazione nei grandi mistici, lungi dall'impedire l'azione, la favorisce; essa non sottrae il soggetto all'azione che per un tempo brevissimo (talvolta di pochi minuti, talvolta per ore) per investirla poi di una pienezza e di un vigore eccezionale (1). Ed anzi v'ha di più. Negli stati più elevati, ai quali il mistico arriva nell'unione trasformante, la contemplazione diventa abituale, ed allora, invece di sospendere le attività inferiori, essa le restituisce alle loro funzioni normali, realizzando così nel soggetto che gode di questi favori divini, non già una unità temporanea, pregiudizievole alla vita esteriore, ma una specie di sdoppiamento armonico della personalità che, da un lato, lo mantiene in unione continua con Dio, e, dall'altro, non gli toglie la libertà di spirito necessaria alle occupazioni di questo mondo (2).

Da ultimo, a meglio precisare la natura della contemplazione mistica, conviene ricordare la interpretazione che ne dà P. Alvarez di Paz: « Dio si manifesta all'anima per mezzo di una immagine che lo rappresenta perfettamente. I sensi non l'hanno ricevuta e non la danno; essa non risulta composta di forme già anterior-

---

op. cit., pag. 288). E il medesimo S. Giovanni della Croce scrive altrove: « Si potrebbe anche dire che, per mezzo di questa partecipazione, l'anima sembra essere più di Dio che essa non sia anima; quantunque essa conservi il suo essere, e quantunque questo rimanga distinta dall'essere divino, così come il vetro resta distinto dal raggio che lo illumina e lo penetra », (S. Giovanni della Croce, *Carmelo*, II, 5; cfr. Poulain, *op. cit.*, loc. cit.).

(1) Maréchal, *op. cit.*, pag. 101.

(2) Ne abbiamo un esempio illustrativo nell'unione trasformante di Santa Teresa.

mente possedute, ma è una infusione nuova fatta allo spirito.... Così aiutato e fortificato, lo spirito vede Iddio. E lo spirito non vi arriva negando o togliendo da Lui qualche cosa, come quando ci dice: « Dio non ha limiti; Dio non è finito ». E nemmeno vi arriva affermando di Lui e attribuendogli qualcosa, come allorchè si dice: « Dio è infinitamente buono e sapiente ». Ma vi arriva riguardando la grandezza divina senza mescolanza di cosa alcuna, nella tranquillità di un giorno sereno. Certamente, o lettore, quando tu vedi la luce con gli occhi del corpo, tu non vi arrivi per mezzo di ravvicinamenti di idee.... Tu vedi semplicemente la luce. Del pari l'anima, in questo grado di contemplazione, non afferma alcuna cosa, non ne nega alcuna, non attribuisce nulla, non sottrae nulla, ma, in questo riposo pieno, essa vede Iddio. Mi si dirà: Ciò è stupefacente. Tuttavia il fatto è certissimo » (1).

A questo proposito nessuna testimonianza è più tipica di quella contenuta nelle seguenti frasi di S. Teresa: « Lorsqu'il y a union de toutes les puissances (à Dieu).... les puissances n'ont plus aucune alors action, et l'entendement est comme interdit. La volonté aime plus qu'elle ne connaît, mais elle ne sait si elle aime ni ce qu'elle fait; du moins, elle est hors d'état de le dire. La mémoire et l'imagination sont en quelque sorte absentes. Quant aux sens, non seulement ils n'ont plus leur vivacité naturelle, mais on dirait que l'âme les a mis de coté, afin de pouvoir être tout entière à sa jouissance; et de fait, pen-

---

(1) *De inquisit. pacis*, V, 3ª parte, c. 14 (Vedi: POULAIN, *op. cit.*, pag. 275).

dant ce temps, d'ailleurs fort court, ils se trouvent entièrement suspendus ». (*Seconda relazione al P. Rodriguez Alvarez*) (1).

« N'allez pas vous figurer que cette oraison (d'union) ressemble, comme la précédente (l'orazione di quiete), à un songe. Je dis un songe, parce que dans l'oraison de quiétude l'âme est comme à moitié assoupie; elle ne dort pas complètement, et elle ne se sent pas non plus bien éveillée. Ici, on est endormi — et même profondément endormi — aux choses de la terre et à soi-même; et par le fait, pendant la courte durée de l'union, on est comme privé de sentiment; quand on le voudrait, on se trouve hors d'état de penser. Alors nul besoin d'industrie pour suspendre l'activité de son esprit; et si l'on aime, on ne sait pas comment on aime, ni ce qu'on aime ni ce qu'on désire. Enfin, on est absolument mort au monde pour vivre davantage en Dieu ». (*Château intérieur*, chap. I) (2).

« Je reviens à la marque (de l'oraison d'union) que j'ai dit être la véritable. Vous voyez cette âme que Dieu a privée d'intelligence pour mieux imprimer en elle la vraie sagesse; elle ne voit, n'entend ni ne comprend tout le temps que dure cette faveur.... Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de cette âme, qu'en revenant à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle. Vous me direz: « Comment a-t-elle vu et entendu qu'elle a été en Dieu, puisqu'en cet état elle ne

(1) *Oeuvres complètes de sainte Terese de Jésus.* Traduction nouvelle, t. II, Paris, 1907 (Relation LIV), p. 296.

(2) *Ibid.* tome VI, Paris, 1910. (*Château intérieur*, V, ch. I, p. 129).

voit ni n'entend? » Je ne dit pas qu'elle l'a vu alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, et cela, non au moyen d'une vision, mais par une conviction qui lui reste et que Dieu seul peut donner.... Mais comment ce que nous n'avons pas vu peut-il donner pareille certitude? Je l'ignore, c'est l'oeuvre de Dieu. Tout ce que je sais, c'est que je dis vrai ». (*Ibid.*) (1).

San Giovanni della Croce spiega perchè questa contemplazione è ineffabile: « Quelque envie que (l'âme), auroit de le dire, et quelqu'effort qu'elle fît pour la bien déclarer, cela demeurerait toujours secret: car comme cette sagesse intérieure est si simple, si générale et spirituelle qu'elle n'est point entrée dans l'entendement, enveloppée ny palliée d'aucune espèce ou image sujette au sens, comme il arrive quelque fois; de là vient que le sens et l'immaginative, par où elle n'est entrée, et qui n'ont senty sa façon, ny sa couleur ne sauraient en rendre raison ny l'imaginer en sorte qu'ils en puissent bien dire quelque chose, combien que l'âme voye clairement qu'elle entend et gouste cette étrangère et savoureuse sagesse ». (*Notte dell'anima*, libro 2, c. XVII) (2).

Testimonianze consimili potremmo trovare in S. Francesco di Sales, S. Alfonso Rodriguez, la B. Maria dell'Incarnazione, Luigi di Blois, i PP. Balthazar Alvarez e Alvarez de Paz, ed anche nella stessa Guyon, e in moltissimi altri. Ma altre testimonianze per dimostrare i caratteri e il modo di presentarsi di questa intui-

---

(1) *Ibid.*, pag. 134-135.

(2) *Les oeuvres spirituelles du B. Père Jean de la Croix.* Traduction du R. CYPRIEN, carme déchaussé, Paris, 1652, pag. 316.

zione di Dio offertaci dal mistico credo riuscirebbero superflue per lo scopo mio (1).

Da questo rapido esame si può ricavare tuttavia motivo a sufficienza fondato per affermare con Maréchal (2), che, se si traducessero queste espressioni nel linguaggio tecnico della psicologia moderna, si dovrebbe dire che la elevata contemplazione mistica non è nè una percezione sensibile, nè una proiezione d'immagini, nè una conoscenza discorsiva, ma, per parlare rigorosamente, una intuizione intellettuale, una di quelle intuizioni di cui non possediamo il tipo completo della nostra esperienza ordinaria.

Possiamo quindi concludere da questo esame che nei grandi mistici e negli alti stadî di contemplazione troviamo:

Una concentrazione interiore molto grande sostenuta da un movimento affettivo intenso, ma che d'altra parte non presenta più alcuna immagine; l'intelligenza del mistico arriva a cogliere per mezzo di una intuizione che le è propria, senza aver bisogno di alcun elemento sensibile, ossia di immagini, il suo soggetto, ossia una realtà trascendente.

Posta questa conclusione, noi dobbiamo ora domandarci: *I procedimenti della psicologia empirica, applicati allo studio dei fatti mistici ci permettono di cogliere e di studiare nella loro realtà i fatti sopradescritti? E permettono di ridurre questi fatti a componenti più elementari in modo da permettere di erigere una teoria esplicativa?*

---

(1) Rimando allo scritto del Maréchal, *L'intuition de Dieu dans le mystique chrétienne*, in *Recherches de science religieuse*, t. V, anno 1914, n. 2, per una documentazione accurata e soprattutto per una giustificazione di questa affermazione.

(2) *Op. cit.*, pag. 100.

Il problema che lo psicologo si deve porre di fronte alle manifestazioni del misticismo sta tutto qui.

Ora mi pare che la risposta non possa essere dubbia e la prospetterò nel seguente paragrafo.

7. — Il vero metodo da seguirsi nello studio dei fatti mistici.

Le teorie psicologiche sin qui emesse per spiegare i fatti mistici hanno fatto — per quanto la parola suoni male, la dobbiamo pur dire — hanno fatto fallimento; esse sono assolutamente insufficienti.

Ed è vano cercare una teoria psicologica che possa pretendere per sè la prova esperimentale; e ciò per la seguente ragione: Questa intuizione di Dio, quale si osserva in alcuni mistici, non è una illusione. Si potrà dire che è illusione il fine a cui mira il mistico: unirsi con Dio. Si potrà dire che è frutto di illusione il ritenere questa realtà per assoluta, ma non potrà alcuno mettere in dubbio il fatto della intuizione di Dio come il mistico la presenta.

Noi dobbiamo accettare la testimonianza offertaci dal mistico, il suo punto di vista — la quale e il quale non sono totalmente estranei alle vedute della psicologia. « L'observation interne peut découvrir dans l'intelligence humaine, (dice Maréchal) la tendence toujours active à l'unification étroite du moi et de son contenu empirique, sous un

type ideal d'unité, qui n'est autre que l'Être. Si l'esprit de l'homme n'est pas condamné à un perpetuel devenir, il doit pouvoir atteindre quelque jour la limite vers laquelle il tend de tout le poids de sa nature. Or, cette limite — l'unité de l'être — est hétérogène à l'unité de coordination. Tant que l'intelligence ne sera pas soustraite, dans l'appréhension de son objet, à la multiplicité de présentations fragmentaires qui est sa loi ici-bas, elle tendra, par un acheminement sans fin, vers une unité inaccessible. Mais qu'un jour cette loi soit suspendue, par présentation ou, si l'on veut, par révélation directe de l'Être, et ce sera pour l'âme le passage à la limite, l'intégration instantanée de son indefinie progression. Une pareille intégration — qui suppose le concours d'un Être distinct de l'âme — est-elle probable? est-elle même seulement possible? La pure psychologie n'a pas de solution à ce problème, dont les données adéquates ne se rencontrent pas dans l'expérience interne; mais elle montre du moins que le mouvement discursif de l'intellegence est tout orienté vers un but — illusoire? — qui est précisément cette possession directe de l'Être révendiquée par les mystiques chrétiens; anticipation pâle et fugitive, ici bas, de la possession durable de l'autre vie. Il y a donc place pour l'intuition intellectuelle des contemplatifs, si non en psychologie, du moins dans le prolongement immédiat de la psychologie ».

Se dunque, osserviamo con il succitato autore, la psicologia non ha alcuna soluzione che abbia per sè la probabilità sperimentale, non rimane che cercare al di fuori della psicologia un criterio che permetta, per anticipazione sulle espe-

rienze eventuali, di apprezzare l'estensione legittima della teoria a questo campo.

Or qui non vi sono che due possibilità.

Esaminiamole rapidamente facendo tesoro di quanto siamo venuti esponendo sin qui.

1. La grande maggioranza degli psicologi si rifiuta di arrivare alla conclusione alla quale più sopra siamo giunti a riguardo del carattere fondamentale della vita mistica, e cioè che l'intelligenza umana nel mistico può arrivare in certe condizioni ad una intuizione che gli è propria e che invece di costruire il suo soggetto analogicamente e approssimativamente, valendosi di materiali forniti dai sensi, può raggiungere questo mediante una assimilazione immediata.

Da un certo punto di vista il loro rifiuto di ammettere questa intuizione dei mistici è giustificata e giustificabile.

« Intuition dit assimilation immédiate d'un objet et d'un sujet connaissant, selon les possibilités de leurs natures reciproques. Or, dans le cas spécial de l'intelligence, cet objet n'est pas definissable que comme Absolu, c'est l'Être. Et, dans l'assimilation immédiate de l'Être, la distinction du phénomène et du noumène s'effaçant, l'objet spécial de la science empirique s'évanouit avec elle. Le phénomène y est devenu « objet métaphysique » et, si l'on admet la prétention des mystiques, la psychologie empirique s'achèverait donc en une théodicée, soit panthéistique, soit plutôt, theiste ».

Gli psicologi che vogliono mantenere la psicologia degli stati mistici nel puro campo dell'esperimento, non possono ammettere tutto questo che supera il puro esperimento. Ed è

quindi giustificato e giustificabile il rifiuto di questi psicologi di ammettere qualcosa che non si appoggi su alcuna probabilità sperimentale. Essi sperano di trovare altrove una soluzione del problema ed ecco la via che seguono e che rappresenta una delle alternative accennate.

Lo psicologo parte dal punto di vista della intrinseca impossibilità di una causalità superiore o meglio dal fatto che la scienza deve limitarsi a riconoscere la catena della causalità nel mondo della realtà sensibile.

Quando ci si trova di fronte ad un fatto che sembra impossibile circoscrivere nella catena della causalità sensibile si deve ammettere che un determinismo deve esistere e che per stabilire qual esso è basta ridurre questi elementi, in apparenza estranei al mondo della causalità, ad altri elementi dei quali è certo che non sono estranei a questo mondo. Nel caso nostro, studiata la intuizione dei mistici, ciò che può essere ridotto in termine di subcosciente, ovvero in termini biologici, ovvero in termini psichiatrici, a seconda delle differenti teorie, può essere ammesso; il resto deve essere rigettato.

Ma questo metodo, osserviamo con Maréchal, è inammissibile.

Il torto dei psicologi che procedono così è: « surtout de dissimuler — ou, si l'on préfère, de se dissimuler — trop souvent le traitement qu'ils infligent à la seule base inductive qui soit ici possible, les textes. Toutefois, nous leur pardonnerions volontiers d'employer un procédé méthodologique qui n'est point si rare dans la pratique de science, puisque la théorie — donc l'*a priori* — y influence dans une large mesure l'observation même des faits; seulement cette

influence, dans la psychologie du mysticisme, échappe au contrôle rectificateur de l'expérimentation; elle est purement aprioriste, car elle consiste dans l'extension *présumée* du determinisme empirique, ou tout au moins de la causalité psychologique ordinaire aux états de haute mystique ».

Una psicologia del misticismo così costrutta è illegittima; invano essa afferma di essere costrutta su di una base oggettiva; di fatto essa è costrutta su un principio aprioristico.

Non deve sorprendere l'affermazione che è illegittima una psicologia che voglia studiare il misticismo escludendone l'elemento trascendente, e, in nome della oggettività della ricerca, limitare tale studio al puro fatto psichico.

Non deve sorprendere l'affermazione che la stessa ricerca psicologica con la limitazione dei metodi che essa usa, con la sua incapacità a risolvere i problemi causali che essa si pone, ci costringe a compiere uno studio ulteriore; ed ancora più che essa stessa ci indica che la soluzione non può essere che nella direttiva del riconoscimento di una realtà trascendente solo essa capace di determinare i fatti studiati, ossia da cercarsi con indagine metafisica. Questo fatto si verifica in molte scienze (si pensi alla biologia nelle questioni sulla natura della vita, alla psicologia nelle questioni sui rapporti tra anima e corpo). Esso è più evidente qui nello studio dei fatti mistici, ove si potrebbe dire che i fatti forzano la mano verso una siffatta conclusione. Ciò avviene perchè essi toccano più da vicino la questione della causalità suprema, in quanto che i mistici dicono di esperimentare Iddio che è la causa suprema. Di guisa che (allorchè si

vuole arrivare ad una spiegazione dei fatti che si studiano) ci si trova costretti a pronunciarci sulla natura della causalità che in essi agisce o almeno che è supposta agire da colui che tali fatti presenta.

Certo lo psicologo deve rimanere nel suo campo. Dirò anzi di più. Chi sa come oggigiorno si siano imposti in nome della scienza dogmi antireligiosi (e ciò perchè si sono varcati i limiti delle scienze particolari) dovrà augurarsi che tali limiti siano rispettati.

Ed è bene che vi siano anche psicologi puri, i quali, senza preoccupazioni di sorta, ci diano descrizioni esatte dei fenomeni che studiano. Ma possiamo arrestarci qui? Se i mistici affermano che la loro passività è opera di una causa trascendente e, se questa causa trascendente ci sfugge dalle mani allorchè la studiamo come psicologi, dobbiamo proprio rinunciare a studiare tale causa trascendente? Lo sviluppo delle scienze contemporanee ha dimostrato in questi ultimissimi anni come sia opportuno su determinati oggetti di studio far convergere i metodi di scienze diverse. Così è nata la fisico-chimica, per citare un esempio; così ancora si è messa sempre più in luce la opportunità di studiosi che si pongano a riguardare i fatti nei cosidetti « campi di confine » tra scienza e scienza. Dunque nulla vieta che anche nello studio dei fatti mistici facciamo convergere insieme con lo studio dello psicologo quello del cultore di filosofia e del cultore di scienze religiose.

Onde Pacheu (1) conclude giustamente il suo

---

(1) Cfr.: Pacheu in *Revue de Philosophie*, février, 1912.

studio con queste saggie riflessioni: « Non è per nulla contrario ai procedimenti legittimi del sapere umano il far convergere sui medesimi fatti conoscenze acquisite per mezzo di scienze diverse, purchè si sappia distinguere a qual ordine di principî ci si richiama in ciascun grado di interpretazione. E certamente l'insieme dei fatti psichici non solo ci autorizza, ma ci obbliga ad oltrepassare la ricerca scientifica. Se un filosofo spiritualista ha buone ragioni per affermare l'esistenza di una causa prima — ed egli ne ha; — se un credente, un cristiano ha buone ragioni per affermare la sua fede — ed egli ne ha; — ambedue per completare lo studio dei fatti mistici — che parzialmente sfugge alle nostre ricerche psicologiche — potranno invocare una causa superiore ».

Ma vi ha un'altra ragione che mostra la perfetta legittimità per la psicologia di non rifiutare l'aiuto che le può venire dal filosofo nello studio dei fatti mistici. Osserva Bergson (1) che, a prima vista, può sembrare prudente abbandonare alle scienze positive la considerazione dei fatti. La fisica e la chimica s'occuperanno della materia bruta, le scienze biologiche e psicologiche studieranno le manifestazioni della vita. Il compito del filosofo viene allora nettamente circoscritto. Egli riceve dalle mani dello scienziato fatti e leggi e, sia che egli cerchi di oltrepassarli per cercarne le cause più remote, sia che egli creda impossibile di andare più lontano e che egli dimostri questa impossibilità per mezzo dell'analisi stessa della conoscenza scientifica, nei

(1) *L'évolution créatrice*, pag. 212.

due casi egli ha per i fatti, per le relazioni quali la scienza gliele trasmette, il rispetto che si deve alla cosa giudicata. In seguito, a questa conoscenza egli sovrapporrà una critica della facoltà conoscitiva ed anche un sistema metafisico. Ma come non vedere che questa pretesa netta divisione di lavoro determina alla fin dei conti una confusione di cose? Giustamente dice Bergson che la metafisica e la critica, che il filosofo si riserva di fare, le riceve dalla scienza positiva già contenute nelle descrizioni e nelle analisi che egli ha completamente abbandonato allo scienziato. Per non aver voluto intervenire sin dal principio nella questione di fatto, egli si trova ridotto nella questione di principio a formulare puramente in termini più precisi la metafisica e la critica incoscienti, talvolta anche inconsistenti, che vengono designate dall'attitudine della scienza di fronte alla realtà. Non ci si accorge infatti che, volendo riservare alla scienza, per così dire, il diritto di giudicare in appello dei fatti e delle leggi trovate della scienza, si finisce in molti casi per misconoscere che nella descrizione degli oggetti e nello stabilire le leggi che li governano, si pregiudica già la costituzione degli oggetti stessi e si trasportano negli oggetti leggi che sono opera di pura intelligenza, di guisa che la filosofia riceve dalla scienza già risolti implicitamente, problemi che spetterebbe ad essa risolvere.

Questo avviene nel caso nostro. Ci poniamo, come psicologi, dinnanzi ai fatti mistici. Li consideriamo dal puro punto di vista psicologico. E, per essere coerenti nella ricerca di una spiegazione, escludiamo quella che fa appello al soprannaturale, perchè noi, *come psicologi*, non

possiamo conoscere il soprannaturale. Ma è evidente che in questo caso il filosofo, avendo abbandonato allo psicologo la ricerca, riceve da lui una spiegazione già bella e costrutta, ed egli non ha più alcun diritto a parlare, perchè lo psicologo parla in nome della scienza, ossia in nome dei fatti oggettivi. In questo modo si viene ad imporre un nuovo dogmatismo in nome della scienza. Così una spiegazione parziale e insufficiente si sarà imposta come legittima. E il filosofo, per non aver voluto intervenire a tempo, si vedrà contrapporre alla sua filosofia, un'altra filosofia.

2. Resta una seconda via, della quale già abbiamo più sopra illustrati i caratteri, la importanza, i risultati, e che amiamo qui brevemente riassumere.

Eccone i punti principali: riconoscere che il presupposto dal quale muovono gli psicologi che la psicologia religiosa sia parte della psicologia normale, e che quindi si possa spiegare il fatto religioso, come si spiegano tanti altri fenomeni della nostra vita psichica è fallace; riconoscere invece che la psicologia empirica non può spiegarci il fatto religioso, che non arriva a coglierlo nella sua realtà; essa non ci spiega la natura dei fatti mistici, perchè questi fenomeni non rientrano in alcun modo nei quadri scientifici già formati e perchè essi sfuggono all'esperimento.

Dobbiamo invece porci dal punto di vista stesso del mistico, accogliere come realtà ciò che egli afferma, porci nella corrente stessa del suo pensiero, appropriarci quei procedimenti di sperimentazione interiore che sono adoperati dai

mistici, cogliere così ciò che vi è nella loro esperienza.

Questo ci conduce nel cuore della metafisica, anche della teologia, se si vuole. Ma mi sembra che ciò non guasta punto.

Innanzitutto, se è vero che, procedendo in questo modo, si fa appello ad un criterio esteriore, è però pur vero che fa un appello ad un criterio esterno anche lo psicologo che vuole spiegare i fatti mistici colla pura indagine empirica e che pretende inquadrarli nei quadri del determinismo della psicologia normale facendo appello alla presunzione della riducibilità di ogni fenomeno ad un meccanismo sensibile. Il nostro pregiudizio, il nostro criterio esteriore può valere quanto il pregiudizio e il criterio esteriore degli altri. A nostro favore però milita la inammissibilità già dimostrata del pregiudizio avversario.

Noi non possiamo seguire i nostri avversarî sulla via dei loro pregiudizî. Noi non vogliamo, in nome di un pregiudizio, dichiarare *a priori* false o impossibili o illusorie, o frutto di mente malata le affermazioni del mistico. Noi non abbiamo diritto di non accettare il linguaggio, e le affermazioni del mistico.

Invece riconosciamo che, per studiare il misticismo, è necessario porci in uno stato d'animo che ci permetta di capire le parole con cui il mistico traduce, balbettando, le ineffabili realtà che ha conosciuto. Per ottenere questo, dobbiamo simpatizzare con lui; e, per renderci capaci di penetrare il senso delle sue espressioni, dobbiamo porci nella corrente delle sue aspirazioni. Questo, che può sembrare a prima vista un calpestare i diritti della scienza e un non riconoscere il suo rigoroso determinismo, è invece il solo modo

conforme alla oggettività che si deve osservare nella indagine scientifica, perchè è la sola via che ci permette di cogliere nella loro interezza le ineffabili manifestazioni del mistico. Questo è il solo metodo scientifico, perchè non parte da alcuna veduta a priori, *ma si vale di tutti gli elementi che il mistico offre al nostro studio, nessuno rifiutando in nome di un principio o di un criterio estraneo alla indagine stessa.*

III.

SUGGESTIONE ED ISTERISMO NELLE GUARIGIONI MIRACOLOSE

SUGGESTIONE ED ISTERISMO NELLE GUARIGIONI MIRACOLOSE

1. — Perchè si ricorre all'isterismo per spiegare il miracolo.

Contro l'esistenza di guarigioni miracolose avvenute per intervento di Dio, o per intercessione della Vergine e dei Santi si leva di frequente l'obbiezione che si tratta sempre non già di vere guarigioni di reali malattie, ma di guarigioni apparenti in soggetti isterici. È questa la spiegazione che corre più di frequente sulle labbra dei medici. Questa spiegazione delle guarigioni miracolose è così diffusa ed è così accettata da tutti, che si riguarda come poveri illusi ed ignoranti tutti coloro che, non essendo iniziati agli studî sull'isterismo, non possono avere la possibilità di buttare da un canto, in nome della medicina, le loro credenze religiose (1).

---

(1) Numerosissime sono le pubblicazioni in questo senso. Citerò solo fra le più recenti quelle che riguardano le guarigioni di Lourdes. Rouby d'Alger, *La vérité sur Lourdes*, Paris, 1910; Aigner, *Lourdes in Lichte deutsche medizinischer Wissenschaft.*, München, 1910; Dubois, *Les psychonevroses*. Paris, 1909, p. 262. Tutto ciò che è stato scritto contro il miracolo, la sua discutibilità, è stato raccolto con minuziosa critica da Saintives (pseudonimo di un noto scrittore modernista), *Le discernement du miracle*, Paris, 1910, il quale ha avuto cura di accumulare tutte le difficoltà «*scientifiche*» che si hanno contro l'ammissione del miracolo. Nel

L'opportunità per riprendere in esame la dottrina della natura isterica delle guarigioni miracolose ci è data anche dal fatto che questa questione è stata di recente agitata da un uomo, P. Janet, che è tanto benemerito degli studî psicologici e che così notevole contributo ha portato alla conoscenza della psicologia dell'isterismo, Lo Janet in un suo recentissimo volume (1) ha esaminato il valore dei trattamenti medici di malattie nervose, sfatando molti pregiudizî che sussistono in questo campo anche tra i medici. E giustamente ha dimostrato come molte di queste malattie sono puramente psichiche e che quindi psichica deve essere la cura. In questo modo si spiegano molte guarigioni di malattie apparentemente organiche e che in realtà sono psichiche. Ma lo Janet vuole allargare la sua dimostrazione e vuole dimostrare che anche molte delle guarigioni che si ottengono o mediante le acque miracolose (ad esempio quelle di Lourdes) ovvero che si ottenevano un tempo ad Asklepeion, ovvero che si ottengono anche oggidì per opera di sette americane (Cristian Science, ecc.) sono da spiegarsi nello stesso modo. Benchè lo Janet usi un linguaggio ben diverso da quello di coloro che lo hanno preceduto, e benchè il suo modo di procedere sia assai più cauto, spiace di trovare anche sulla bocca di un uomo così eminente e che così grande contributo ha portato alla conoscenza dell'isterismo un così grossolano errore, per il quale

---

paragrafo nel quale il miracolo è considerato dal punto di vista scientifico, chi fa le spese sono la suggestione e l'isterismo.

(1) P. JANET, *Les médications psychologiques*, vol. I, cap. I: « Les guérisons miraculeuses », Paris 1919.

le guarigioni miracolose sono guarigioni di casi di isterismo (1). Certo, tale errore si spiega con il fatto che si ha molto di sovente l'abitudine di ripetere ciò che si è appreso, e in questo modo si spiega il persistere di errori sino al giorno in cui qualcuno si prende la cura di dimostrare la infondatezza di queste opinioni universalmente accettate. Ma, poichè una simile opinione che spiega le guarigioni miracolose come guarigioni di isteriche operate per mezzo della suggestione religiosa, così conviene fare un esame critico di essa. Per quanto abbia apparenza e veste esteriormente, la dottrina non differisce sostanzialmente da quella di Charcot.

Il fatto sul quale si fonda tale dottrina è l'estrema rapidità delle guarigioni chiamate miracolose. Non vi sono però solo guarigioni istantanee per opera del miracolo, vi sono casi analoghi noti ai medici; e tali sono i casi di isterismo nei quali la guarigione è ottenuta mediante la suggestione. E cioè in questi casi noi vediamo che i disturbi psichici possono provocare alterazioni funzionali (come le paralisi, le contratture) e alterazioni trofiche (edema, cancrena) che simulano anche all'occhio del medico, il cancro ed altre malattie, ma nell'isterico lo psichismo alterato può essere modificato mediante la suggestione, la quale può far scomparire le alterazioni organiche che ne dipendono. Questa

(1) Lo Janet rimprovera al Bertrin di avere, nel suo noto volume su Lourdes, data una prova della sua scarsa coltura in fatto di isterismo e di suggestione, grazie alla quale egli emette delle curiose definizioni dell'uno e dell'altro fatto. Bisogna riconoscere che lo Janet ha pienamente ragione. E questo dimostra come è assolutamente necessario che la difesa apologetica della fede sia rigorosa. Difese che rivelano una insufficienza da parte dall'apologista, sono assai dannose.

scomparsa può essere istantanea. Dunque per analogia, si deve ammettere, anzichè ricorrere a forze ipotetiche, che anche nei casi di guarigioni miracolose ci troviamo di fronte alla guarigione di casi di isterismo guariti mediante la suggestione; e ciò secondo l'antico adagio, *naturam morborum ostendunt curationes*. Quindi le lesioni presentate dai « miracolati » guariscono *come* e *perchè* guariscono le alterazioni tipiche degli isterici.

Sarebbe facile dimostrare che questo ragionamento include un sofisma grossolano, perchè, come nota Vourch (1), « n'est pas demontré que l'istantaneité de guérison soit le propre de l'hystérie ». Ma noi vogliamo concedere tutto quello che è possibile per metterci sul terreno sul quale si sono posti i successori di Charcot.

Prendiamo uno di questi; per esempio Gaud. Questi si è recato a Lourdes; vi ha raccolto materiale di studio; ha classificato 70 guarigioni secondo le varie caratteristiche presentate da esse (2); e, riprendendo la tesi di Charcot e

---

(1) *Op. cit.*, pag. 18. « Le succès de cette interprétation — riconosce sinceramente questo autore che non è punto favorevole all'ammissione del soprannaturale — est remarquable et demontre une fois de plus le rôle de l'autorité (quella di Charcot, nel caso attuale) en matière des opinions scientifiques ».

(2) Giustamente osserva il Vourch (*op. cit.*, pag. 26) che il metodo usato da Gaud nell'esame dei suoi ammalati è suscettibile di critica; le giuste critiche di Vourch meritano di essere ripetute quasi integralmente perchè si tratta di critiche che noi possiamo muovere a quasi tutti gli avversarî di Lourdes. Il dott. Gaud « se contente des observations de l'année 1906 seulement, alors que Lourdes est fréquenté depuis plus de cinquante ans, et que des observations curieuses, frappantes et précises ont été prises et publiées par

di Fontan e Ségard, è venuto alle seguenti conclusioni:

1.° Per quanto lontano noi rimontiamo nella storia della umanità, noi troviamo sempre: *a*) che i miracoli di guarigioni sono esistiti in tutti i tempi; *b*) che sono esistiti in tutte le religioni ed anche al di fuori di esse: *c*) che questi fatti sono indipendenti da un'epoca e da una religione; essi sono fatti umani.

2.° Queste guarigioni non sono fenomeni miracolosi, ma guarigioni naturali che la scienza moderna spiega per mezzo della fisiologia e della patologia del sistema nervoso, che può: *a*) far scomparire le malattie puramente nervose senza lesioni organiche; *b*) guarire le lesioni organiche

---

des nombreux médecins avec toute l'exactitude désirable. En admettant que toutes les guérisons de 1916 soient explicables par les hypothèses de Gaud, il en est d'autres qui n'entrent nullement dans le cadres de sa classification. On a vu, à Lourdes, guérir réellement des lésions organiques réelles et ces guérisons furent trop rapides pour que l'influence d'une amélioration générale ait eu le temps de favoriser le libre jeu des réactions normales. En bornant son étude à une année, Gaud à éliminé les observations les plus intéressantes. Il s'est contenté, d'autre part, nous dit-il, d'adopter le résumé officiel des procès verbaux des guérisons enregistrées par le bureau des constatations médicales, publié par le *Journal de la Grotte de Lourdes*. Or " ces procès verbaux, nous dit l'éditeur, cité par Gaud, ne renferment encore que la déposition recueillie par nous de la bouche des malades et les certificats souvent très incomplets des médecins ,,. Les docteurs Boissarie et Cox se seraient fait un plaisir, ils nous l'ont déclaré, de fournir à Gaud des renseignements beaucopu plus précis. Il y a en effet des cas mentionnés simplement comme guérisons et auxquels on n'accorde pas d'autre valeur, tandis que d'autres sont soumis à une enquete très rigoureuse, qui dure parfois plusieurs années».

Nè meno insufficiente è la giutificazione diagnostica dei

poste sotto la dipendenza del sistema nervoso (alterazioni trofiche); *c*) migliorare i sintomi subbiettivi o funzionali che accompagnano le malattie organiche o influire favorevolmente sopra uno stato generale che ne dipende.

3.° La scienza che spiega queste guarigioni non può sempre realizzarle, perchè nei santuarî ove avvengono le guarigioni si hanno condizioni speciali, le quali sono: *a*) lo stato fisiologico dell'individuo che possiede la fede; *b*) l'azione potente della folla dei grandi pellegrinaggi; *c*) le circostanze esteriori che agiscono sulle folle e sull'individuo; tra le quali le più importanti sono l'azione dei canti e delle preghiere, l'influenza dei lumi e del calore, le cattive condizioni

---

casi. Per citare qualche esempio, in un caso, « Gaud porte le diagnostic d'hystérie pulmonaire en s'appuyant par analogie sur une observation de Legrand de Saule, dans laquelle, au contraire de celle qu'il cite, il n'est fait aucunement mention de bronchite chronique dans les antécédents du malade ». In un « deuxième cas, il conclut à la possibilité d'une ulcère de l'estomac. Mais il ajoute qu'il est probable que l'ulcère de l'estomac est un trouble trophique. Pourquoi choisir parmi de nombreuses théories pathogéniques de l'ulcère, pas plus certaines les unes que les autres, celle qui convient justement à sa thèse? »

Il Gaud conclude il suo volume dicendo che tutte le guarigioni di Lourdes sono guarigioni di isterismo o di nevrosi o miglioramenti funzionali realizzati da una psicoterapia particolare, religiosa. Ora è facile osservare che, se egli avesse proceduto con un metodo meno irrazionale, avrebbe trovato buon numero di casi nei quali l'isterismo era da escludersi nel modo più assoluto.

Comunque, se vogliamo concedere — il che siamo ben lungi dal fare — che un certo numero di casi sono realmente casi di isterismo, rimane tuttavia un certo numeri di casi anche tra quelli presentati da lui, nei quali la diagnosi di isterismo è assolutamente contestabile.

igieniche dovute all'organizzazione dei pellegrinaggi (1).

Vediamo di analizzare un poco il ragionamento sul quale è fondata la tesi di Gaud, di Janet; e degli altri che, come essi, seguono lo Charcot rinnovandone la dottrina.

---

(1) Questi ultimi punti meritano di essere spiegati più ampiamente. Due sono gli elementi che costituiscono il fondamento della psicoterapia che vien praticata a Lourdes.

Essi sono da ricercarsi nella psicologia dell'individuo e in quella della folla. « È condizione indispensabile, secondo Gaud (cfr. VOURCH, pag. 30 ss.) che colui che vuol guarire abbia la fede; nello stato normale ogni essere è condotto ad accettare come vero ciò che gli si dice. Questo sentimento è attenuato al giorno d'oggi dall'educazione che sviluppa lo spirito di critica e di controllo. Questo bisogno di controllo è attenuato nel malato che ritorna all'infantilismo mentale. Siccome ogni idea ha tendenza all'atto che si produrrà in lui, allorchè un malato domanda ad un santuario la guarigione, sorge in lui un conflitto tra l'idea di sensazione patologica e l'idea della sua scomparsa. Oltre a ciò è da porsi mente alla psicologia della folla, la quale costituisce, secondo le ricerche di Le Bon, Lacassagne, Tarde, ecc., un ambiente favorevole alla produzione dei fenomeni nervosi. Vi ha uno stato di spirito nella folla in cui l'automatismo regna da padrone. Di più, le circostanze esteriori esercitano a Lourdes una potente influenza e tendono a mettere la folla in un vero stato di eccitazione. Qui esercitano la loro azione lo splendore del culto, i canti, la insistenza monotona delle litanie, i lumi « agissants sur la vue par la multiplication de leurs foyers brillants, générateurs d'hypnose », ed infine non debbono essere dimenticate le fatiche di un viaggio lungo e penoso, la cattiva aereazione dei vagoni, la temperatura elevata, le condizioni materiali deplorevoli dei treni dei pellegrini, l'alimentazione difettosa, le veglie, elementi tutti che contribuiscono a debilitare l'individuo ».

Questi sono i fatti della psicoterapia di Lourdes, secondo Gaud. Noi crediamo, osserva Vourch, che essi si riassumono colla parola suggestione presa nel suo senso di credibilità. È necessario che l'individuo si persuada che egli deve guarire. In forza di ciò vedrà scomparire la sua malattia, se è puramente nervosa, e migliorare i sintomi se la sua affezione è organica.

Il punto di partenza è l'esistenza di malattie puramente funzionali, dai clinici inglobate sotto la denominazione di nevrosi; e che consistono semplicemente in modificazioni dell'energia nervosa in un corpo materialmente intatto. Tra queste malattie un posto eminente è occupato dall'isterismo, che costituisce, in un certo senso, la malattia tipica di questo gruppo. Ora, poichè il sistema nervoso regge tutti gli organi, un'alterazione nel suo funzionameno può aver sede in qualsiasi parte del corpo e simulare tutte le malattie (1), a seconda che sono alterate le funzioni motrici, sensoriali, trofiche, secretrici, ecc.

Ma perchè, d'altra parte, non vi ha alcuna lesione materiale, l'alterazione può essere soppressa radicalmente, istantaneamente, tosto che riprenda ad essere normale la funzione nervosa. Così, scrive Van der Elst (2), « on voit remarcher un tramway en panne aussitôt qu'on retablit le contact entre ses organes moteurs et ses sources d'energie ». Ora tutte le malattie, delle quali si dice che sono guarite miracolosamente, po-

---

(1) È necessario ricordare che coloro che sostengono queste vedute partono sempre dal punto di vista materialista, perchè se così non fosse, dato che quasi tutti, specie dopo gli studî di JANET (cfr.: *Les névroses*, Paris, 1909, e di DEVERINE *Les manifestations fonctionelles des psychonevroses*, Paris, 1911) ammettono che l'isterismo è una «malattia psicologica» non avrebbero senso le parole sopra ricordate.

Per i sostenitori della teoria dello Charcot rimane sempre vero che l'attività psichica si identifica con quella del sistema nervoso, di guisa che per la legge di correlazione le alterazioni psichiche esercitano direttamente la loro influenza sull'organismo e viceversa. Anche il fatto di difendere queste idee superate non depone certo in favore dei sostenitori della dottrina sopra esposta.

(2) *Loc. cit.*, pag. 828.

trebbero esse pure non essere altro che nevrosi non conosciute, e il falso miracolo crollerebbe d'un colpo tosto che un clinico prendesse ad esaminare l'ammalato.

A confermare la dottrina si portano i fatti ben noti, per i quali da Charcot in qua si è preteso, mediante l'ipnosi, produrre alterazione trofiche gravi (in apparenza) negli isterici, e dacchè si è preteso sopprimere queste alterazioni istantaneamente per il giuoco inverso della suggestione (1).

Tale la tesi che oggidì è pressochè universalmente accettata.

Quale valore ha essa, considerata dal punto di vista medico? Ricordiamo quanto sopra è detto, e cioè ch'essa è fondata sopra due premesse:

1.° È ammesso come rigorosamente dimostrato che l'isterismo può determinare alterazioni trofiche (come le cancrene, gli edemi, ecc.) simulanti malattie organiche.

2.° È ammesso che queste alterazioni possono essere guarite istantaneamente mediante la suggestione.

3.° È ammesso che tra le alterazioni trofiche degli isterici e le alterazioni notate nei « miraco-

---

(1) Siccome era difficile far rientrare nell'isterismo tutte le malattie e anche alcune come la tubercolosi, il cancro, ecc., nelle quali l'analogia si presentava almeno (!) meno evidente, vi fu chi ha inventato anche una malattia nuova, « l'isterosi », la quale ha una comprensione più vasta dell'isterismo. Così fa il Rouby (*La verité sur Lourdes*, Paris, 1911). Ma che cosa si debba pensare di uomini siffatti, appare evidente a chi legge questa frase del medesimo autore: « l'acqua di Lourdes in qual momento diventa miracolosa? di qua o di là del rubinetto? » (*op. cit.*, pag. 14). Questa è la scienza degli uomini che combattono il soprannaturale.

lati » non vi è alcuna differenza. E quindi, come quelle sono guarite mediante la suggestione, così debbono pure essere guarite anche queste.

Ora sono realmente dimostrati questi pretesi fatti? Io non esito nel rispondere: no a tutti e tre i postulati, di guisa che crolla tutta la base della dottrina dell'analogia suesposta.

Per comprendere quali ragioni ci costringono a dare questa risposta negativa, conviene che il lettore ricordi alcun poco le vicende della discussa questione della natura e delle cause dell'isterismo.

2. — La natura dell'isterismo e lesioni che esso determina.

Come si sa, il quadro clinico dell'isterismo (1) è di data recente, ed è una creazione della mente geniale di Charcot. Non è a credersi però che le nostre idee a riguardo di questa malattia siano molto chiare, tutt'altro anzi! e, dopo i più recenti studî, un profondo disaccordo regna tra gli studiosi, tanto che di recente Hartenberg scriveva: « La diagnosi di isterismo resterà sempre sottomessa all'apprezzamento personale, soggettivo, di ciascuno di noi » (2); e Bernheim, non meno esplicitamente, affermava che « la parola isterismo pesa

(1) Una buona esposizione volgarizzata delle attuali nozioni nostre sull'isterismo, vedi in Lavrand, *Hystérie et sainteté*, Paris, 1912.

(2) *L'Hystérie et les hystériques*, Paris, 1900, conclusioni.

gravemente nel mondo medico e non vi ha una malattia speciale che meriti questo nome » (1).

Sino a qualche anno fa dominava la nozione introdotta da Charcot, la quale appariva rafforzata dagli studî di Pitres, Gilles de la Tourrette, ecc. L'isterismo è cioè, secondo costoro, una nevrosi simulatrice di tutte le malattie; essa infatti si presenta, secondo questi autori, con manifestazioni che simulano tutte le malattie possibili.

Agli studî di Charcot seguirono ben presto altri: Raymond e Janet tentarono una interpretazione, secondo la quale l'isterismo è dovuto ad una insufficienza della tensione psichica. Per questa insufficienza mentale il sintomo caratteristico dell'isterismo si è il restringimento del campo della coscienza (2).

A questa interpretazione, schiettamente psicologica altri opposero altre opinioni: Sollier, Duval si schierarono per una interpretazione fisiologica, alla quale fu dato anche un'ipotetica base anatomica nella ipotesi della disgregazione poligonale di Grasset (3).

È però da osservarsi che, se fra quegli studiosi il disaccordo era profondo a riguardo della genesi della malattia, l'accordo era però generale quanto alla esistenza dell'isterismo come entità morbosa (4). In questi ultimi tempi però s'è fatta strada

---

(1) Congresso di Ginevra e Losanna, 1907.

(2) Intorno alla natura psicopatica dell'isterismo si legga l'interessante volume di JANET, *Les névroses*, Paris, 1911, che ha uno scopo di volgarizzazione.

(3) Cfr. *Le psychisme inférieur*, Paris, 1907. *Introduction physiologique à la philosophie*, Paris, 1909. *Idées médicales*, Paris, 1911.

(4) Per una esposizione generale della questione si vegga il volume succitato di Hartenberg o nelle *Archives de neurologie*

un'opinione contraria. Noi vediamo una volta di più che una dottrina che era in un'epoca vicina a noi l'evidenza stessa, è divenuta oggigiorno non altro che una curio sità storica. Certo, l'isterismo è stato descritto da una mano maestra, e non può venire in mente ad alcuno di contestare la buona fede dei maestri che l'hanno descritto; ma ciò che è contestato è il valore del loro metodo; i fatti che essi descrivono non sono veri che nelle condizioni speciali nelle quali essi si sono posti.

Perchè è su una base tanto labile e indefinita che si è fondata la opposizione di coloro che sostengono il carattere soprannaturale delle guarigioni di Lourdes, è bene che ci fermiamo alquanto a considerarla.

Come abbiamo già visto, Bernheim (1) sosteneva che non esiste una vera entità morbosa; e l'isterismo, secondo lui, non è che un riflesso emotivo, e la maggior parte dei sintomi sono dovuti ad una suggestione incosciente, ad una autosuggestione che esagera alterazioni dovute ad una affezione coesistente.

Spetta però a Babinsky il merito di aver rovesciata l'antica dottrina (2). L'isterismo, come era

---

un buon articolo recentissimo di Charpentier. Una trattazione con scopi di volgarizzazione si vegga in *Revue des Questions scientifiques*. Uno studio accurato della nozione d'isterismo in rapporto con le guarigioni miracolose è dato dal Vourch nel volume succitato (pag. 37 cap. III). Si vegga anche quello succitato del Lavrand per le lesioni isteriche in rapporto con la santità. Di tutte queste opere mi valgo largamente per la esposizione sintetica che faccio nel presente articolo.

(1) *Rendiconti del Congresso di Ginevra*, del 1907.

(2) Naturalmente si deve riconoscere che le idee di Ba-

stato definito da Charcot, per lui non esiste. Secondo Babinsky non è l'isterismo che simula tutte le malattie, ma è l'isterico che le simula, involontariamente guidato dal medico. I sintomi dell'isterismo sono prodotti sia per autosuggestione, sia ancora per il fatto che il medico stesso che descrive all'ammalato i sintomi ch'egli ricerca, finisce per suggerirglieli. Babinsky quindi, in base a questa concezione, propose di sostituire alla denominazione di isterismo, quella di *psitacismo*.

Per quello che interessa noi, a riguardo delle guarigioni miracolose, noteremo che conseguenza di questa dottrina si è che le alterazioni trofiche che si enumerano tra i sintomi dell'isterismo, non sono punto tali; l'averli ascritti tra questi è stato causato o da errore da parte dell'osservatore o da simulazione da parte di colui che è stato esaminato.

Le idee di Babinsky sollevarono vivaci opposizioni e discussioni; tra queste memorabile quella da lui sostenuta alla *Société de Neurologie* di Parigi, ma, ad onta delle opposizioni ostinate, la sua dottrina va ogni giorno più acquistando terreno (1). E, prendendo come punto di partenza questa dottrina, il Vourch (2) ha sulla guida degli osservatori che lo hanno preceduto, dimostrato chiaramente che non sono alterazioni trofiche d'origine isterica, quelle alterazioni che formano

---

binsky sono ben lungi dall'essere accettate da tutti; riconosco anzi che le opposizioni perdurano vivaci.

(1) Si vegga il volume succitato dell'Hartenberg per una diffusa relazione della discussione sorta in questo campo. La letteratura dell'argomento è enorme: non entra qui nel mio compito il prenderla in esame.

(2) *Op. cit.*, pag. 42.

la base dell'analogia tra le guarigioni extra medicali (Lourdes) e le guarigioni di alterazioni isteriche.

Vediamo di studiare la questione con maggiore accuratezza.

3. — Inesistenza di alterazioni trofiche di natura isterica.

Il Vourch (1), raccogliendo accuratamente le osservazioni mediche che hanno servito, anteriormente all'epoca nella quale fu emessa la dottrina di Babinsky, ad ammettere la esistenza di alterazioni trofiche, ha potuto concludere che due sono le cause di errori, per le quali queste alterazioni sono state ammesse:

a) La simulazione, così frequente negli isterici, è difficile ad essere svelata;

b) In molti casi vi ha la coesistenza dell'isterismo e di una affezione organica in un medesimo malato, di guisa che da una semplice coincidenza si è concluso ad una relazione di causalità.

Sono queste due le cause d'errore sulle quali è stata fondata la affermazione che l'isterismo determina alterazioni trofiche.

Prendiamo in esame queste due cause, riferendo esempî che servano a dimostrare l'errore compiuto (2).

---

(1) *Op. cit.*, pag. 34 e segg.

(2) Io mi limito a riassumere quanto intorno a questa questione hanno esposto Hartenberg e Vourch nelle loro

Un fenomeno frequente che viene enumerato tra le alterazioni trofiche dell'isterismo sono le bolle, le vescichette. In una giovane, un clinico illustre, Raymond, diagnosticò che si erano formate delle vescichette di natura isterica; Babinsky sollevò dei dubbî sul fatto: « Io non accuso la malata di essere una simulatrice; io mi accontento di conservare un dubbio scientifico, e tanto più legittimo, perchè io non sono stato in grado di controllare personalmente i fatti e perchè non sono indicate le precauzioni delle quali si è usato per mettersi al coperto da una soperchieria ». Babinsky aveva ragione di dubitare! In una seduta della Société de Neurologie, veniva dimostrato che nella regione nella quale si erano formate le bolle, era stata riscontrata di recente una raccolta di sangue, e in seguito fu dimostrata l'esistenza nella regione ammalata di un frammento di ago, con ogni probabilità introdotto dall'ammalata stessa sotto la pelle. Estratto l'ago, le bolle e le vesciche non si riprodussero più.

« Quando i fatti sono sottomessi al controllo, non si osservano mai, dice Babinsky, alterazioni trofiche d'origine isterica; esse non esistono punto » (1).

E pure la simulazione è stata messa in luce in casi di edema che, come si sa, era stato da Charcot ritenuto una delle alterazioni trofiche caratteristiche dell'isterismo.

---

opere citate. Naturalmente riferisco solo alcuni fra i molti casi da essi raccolti nella letteratura medica contemporanea, e mi limito ad un semplice accenno. Chi vuole conoscere la questione da un punto di vista tecnico, ricorra alle fonti citate.

(1) Vedi nel *Bulletin médical* 1907 la discussione tra Babinsky e Raymond, e nella *Revue neurologique* (1907) la conclusione.

Lannois e Lançon dimostravano che una donna simulava un edema dell'arto inferiore, mediante un cordone che essa legava attorno alla sua gamba (1); Chavigny riferisce di una signorina che aveva un edema bianco prodotto mediante una forte legatura dell'arto (2). Più tipico è un caso di Glorieux. Un malato presentava all'avambraccio e alla mano sinistra una tumefazione limitata alla piega del gomito. Era un edema bianco indolente, sopravvenuto in seguito ad una emozione per la quale il malato era divenuto anche afonico; Glorieux concluse che era un edema isterico; ma fu poscia dimostrato da Dupré, Denis e Meige che l'ammalato aveva alla piega del gomito tracce di costrizione provocata mediante una fascia. Sottoposto a sorveglianza, fu dimostrato che questa era realmente la causa dell'edema (3).

Secondo Charcot, oltre l'edema e le vescichette, la pelle presenta nell'isterismo altre numerose alterazioni trofiche, come: ulcerazioni, cancrene, erpeti, ecc. Ora, anche a questo riguardo, sono numerosi i casi dimostranti le simulazioni.

Un caso caratteristico fu descrito da Dieulafoy (4). Una ammalata presentava una strana alterazione: improvvisamente sopravvenivano placche di cancrena, talora sull'arto superiore destro, talora sul sinistro; queste placche duravano alcuni giorni; poi erano sostituite da altre. I numerosi medici consultati pronunciarono i giudizî più diversi. Si ricorse anche a rimedî e-

(1) *Journal des praticiens*, Lyon, 1904.
(2) *Bulletin médical*, 1909.
(3) *Revue neurologique*, 30 agosto 1910.
(4) *Presse médicale*, 10 giugno 1908.

stremi. Si praticò dapprima lo stiramento dei nervi del plesso brachiale sinistro e di poi l'amputazione dell'arto superiore sinistro al terzo superiore. E, poichè le ulcerazioni invadevano con pari estensione il braccio destro, si propose all'ammalato di fare altrettanto per il braccio destro. L'ammalto rifiutò e chiese in consulto il dottor Dieulafoy. Questi nel suo esame diagnostico, eliminate varie malattie, giudicò che si trattasse di isterismo e riteneva che le ulcerazioni fossero alterazioni trofiche dell'isterismo. Ma in seguito gli riuscì di dimostrare che si trattava di simulazione e a far confessare all'ammalato che egli stesso si procurava le enigmatiche ulcerazioni. E, se lo si fosse lasciato fare, sarebbe riuscito a lasciarsi amputare anche l'altro braccio!

Casi simili furono riferiti da altri studiosi. Pignal (1) racconta che una giovane si procurava alterazioni cutanee mediante pezzetti di carta vescicante; Adamson (2), osservò un malato che determinava delle piaghe sfregando la pelle con pietra pomice; Thibierghen (3) dimostrò che un tale si procurava artificialmente placche simili a quelle tignose.

Casi di questo genere si sono moltiplicati (4) nella letteratura medica dopo che le idee di Babinsky furono diffuse, ed oggi sono così conosciuti che essi non vengono nemmeno più registrati.

Le medesime conclusioni si ricavano dallo

(1) *Provence médicale*, 20 febbraio 1909.
(2) *British medical Journal*, luglio 1910.
(3) *Bullett. Société franc. de dermatologie*, marzo 1910.
(4) Si veggano riferiti in Hartenberg, in Vourch, in Lavrand, ecc.

studio delle alterazioni trofiche dell'isterismo limitate a qualche particolare organo interno, ovvero da quello delle alterazioni generali: come, ad esempio, le emorragie, le alterazioni secretrici, l'anuria, la febbre.

E, a riguardo della così detta *febbre isterica*, è opportuna una osservazione. I lettori ricordano certo come il Bonardi, nella discussione del 1910 sulle guarigioni di Lourdes, a proposito del caso Tulasne, sosteneva (1) che questo era un puro caso di isterismo, e ciò per analogia con quanto egli aveva osservato nell'isterismo, e riferiva di un giovane, nel quale si era avuta la « febbre isterica ». È bene quindi che vediamo quale valore hanno queste osservazioni di pretesa febbre isterica. Babinsky e Dupré hanno contestato formalmente *tutte* le osservazioni pubblicate sotto questa denominazione. In tutti questi casi, dei quattro sintomi che rivelano la febbre: elevazione della temperatura, accelerazione del polso, accelerazione del respiro, alterazioni della nutrizione, si aveva solo il primo. Se anche, quindi, questa elevazione della temperatura fosse dimostrata, la denominazione di febbre isterica non sarebbe punto giustificata. Ma Babinsky e Dupré ritengono che si sia ben lungi dall'aver dato la dimostrazione di questa elevazione di temperatura. Chi ha frequentato gli ospedali militari, essi dicono, sanno come sono numerosi i mezzi per far salire il termometro. Per quel perfetto simulatore che è l'isterico, questa è « l'infanzia dell'arte ». E infatti nei casi nei quali l'ammalato è stato sottoposto al controllo, la febbre isterica

(1) Vedi: GEMELLI, *La lotta contro Lourdes*. Capitolo: *La risposta del prof. Bonardi.*

si è dileguata (1). Vogliamo ricordare un caso tipico.

Una giovane donna di 17 anni, infermiera, fu portata all'Hôtel Dieu di Parigi per essere operata di appendicite; ma l'operazione non era urgente, e l'ammalata fu trattenuta in osservazione. Pur mancando i fenomeni obbiettivi, la febbre persisteva. L'ammalata presentava anche un lieve scolo di pus dall'orecchio e ineguaglianza delle pupille; comparve anche il vomito; la temperatura era di 40° C.; si avevano inoltre i sintomi minori della meningite: tensione della nuca, pressione dolorosa dell'apofisi mastoide. L'ammalata era molto agitata. Si aprì la cavità mastoide e non si trovò pus. Si pensò ad una reazione meningea nel corso di una otite media. Tuttavia l'ammalata migliorava. Quattro giorni dopo l'ammalata presentò ancora i medesimi sintomi, ma maggiormente accentuati. Si formulò diagnosi di accesso al cervello e si praticò una puntura esplorativa. Niente pus! L'ammalata però migliorò, ma per pochi giorni soltanto, chè i sintomi ritornarono in breve più violenti che mai. Si prese allora a sorvegliare l'ammalata. Non aveva punto febbre! Allora l'ammalata confessò che nei giorni precedenti aveva fatto salire il termometro sfregandolo contro la coscia e si era procurato il vomito. La simulazione degli altri sintomi le riusciva facile perchè era infermiera e perchè prestava attenzione alle parole pronunciate dai medici al suo letto (2). E dopo ciò si porge fede alla febbre isterica!

---

(1) Vedi i resoconti della discussione alla « Société de neurologie » nella *Revue neurologique*, 1908.

(2) Bondon e Cavaren, *Revue neurologique*, aprile 1909.

In pari modo furono svelate simulazioni di anuria (1), di emorragia uterina (2), di anoressia isterica (3), di accessi di angina pectoris (4), ecc., ecc.

Come è stato accennato, alla simulazione sono però da aggiungersi gli errori di diagnosi commessi a causa della concezione classica dell'isterismo. « L'autorità della Salpétrière (il celebre ospedale ove insegnava lo Charcot) — scrive il Vourch (5) — era docilmente seguita da un gran numero di discepoli, che si affrettavano a classificare come isteriche alterazioni organiche che essi erano imbarazzati a diagnosticare. Bastava sovente stabilire una relazione di causa e di effetto tra l'isterismo e i sintomi osservati, che il soggetto fosse stato nervoso e impressionabile. E anche il gran pubblico sa per esperienza che molte difficoltà sono state per molti anni risolte a punta di isterismo, un comodo ripiego per i casi imbarazzanti.

Ma molte volte l'autopsia viene a svelare la vera causa della malattia e a mostrare quanto a torto si siano posti a carico dell'isterismo lesioni anche gravissime: tubercolosi, sarcomi, trombosi dei seni, tumori del midollo, cicisterchi, ecc., ecc. (6).

Infine sono da ricordarsi i risultati sperimentali. Ognuno sa che dallo Charcot e dai suoi scolari

---

(1) Cestan alla discussione della Société de neurologie, aprile 1909.

(2) Müller, in *Münch. Med. Wochensch*,. 1905.

(3) Alquier, in *Gazette des Hopitaux*, 8 agosto 1908.

(4) *Wiener klin. Wochensch.*, 1904.

(5) *Op. cit.*, pag. 60.

(6) Vedi, oltre i resoconti della discussione del 1908 alla Société de neurologie, Polnear, *Wiener Med. Wochensch.*, 10, 17 aprile 1909.

si sosteneva essere possibile provocare per mezzo della suggestione le emorragie, la formazione di vescichette, di ulceri, ecc. Tutti ricordano anche che Charcot affermava di aver prodotto false stigmate isteriche mediante la suggestione ipnotica in soggetti isterici, così da ritenere, per analogia, che anche gli stigmatizzati del Cristianesimo non fossero che isterici suggestionati. Ma della realtà della produzione di queste alterazioni trofiche negli isterici c'è molto da dubitare. Dopo le prime comunicazioni di Babinsky, esperienze analoghe furono rifatte; esse, scrive il Vourch (1), sono state sempre negative.

Tipico è il caso di Babinsky (2). Egli aveva all'ospedale della Pitié una isterica molto suggestionabile, che presentava i fenomeni del grande ipnotismo. Egli conosceva questa donna da lungo tempo; poteva creare in essa tutte le manifestazioni isteriche classiche ed aveva su di essa una grande influenza; egli si trovava dunque nelle migliori condizioni per fare accettare la sua suggestione, Dopo averla ipnotizzata, le suggerì che il braccio era abbruciato e che si sarebbe sviluppato infallibilmente il rossore e le vesciche. L'arto fu chiuso in un apparecchio, con il doppio scopo di convincere maggiormente l'ammalata della realtà del fatto suggestionato e di evitare ogni frode. Essa fu sorvegliata accuratamente, e, quando l'apparecchio fu levato, non si constatò nè alcuna flictena, nè il rossore.

E lo stesso Babinsky scrive (3): « J'invite les médecins qui sont d'un avis contraire au mien

(1) *Op. cit.*, pag. 64.
(2) *Société médicale des Hopitaux*, 1903.
(3) *Conférence de la Société de l'Internat des Hopitaux de Paris*, 28 giugno 1906.

à venir apporter de nouveaux faits; si, en se plaçant dans des conditions aussi rigoureuses que celles qui viennent d'être indiquées, ils obtiennent chez certains sujets des phlyctènes, des hémorragies ou un oedème bleu, il ne me coûtera rien de changer d'avis à cet égard et je serai obligé de reconnaître que ces troubles, présentant les attributions des manifestations hystériques primitives, appartiennent à l'hystérie; mais je doute forte que cela arrive ». Nessuno accettò la sua sfida.

D'altra parte parecchi fatti confermano questo modo di vedere di Babinsky: Hallon (1) ha dimostrato con gli strumenti pletismografici che con la suggestione non si determinano negli isterici modificazioni circolatorie differenti da quelle che si producono nei soggetti normali. Pitres, Babinsky e Dupré hanno invano tentato di produrre sperimentalmente la febbre isterica con la suggestione (2). Osservazioni consimili sperimentali furono riferite alla discussione della Société de Neurologie di Parigi nel 1908 da moltissimi studiosi.

Di guisa che una conclusione si impone. Pur non entrando nella discussa questione della natura dell'isterismo, e lasciando impregiudicato se si debbano o no accettare le idee di Babinsky intorno alla natura di questa malattia, e se quindi si debba o no sostituire la denominazione proposta da lui di psittacismo a quella di isterismo, questioni troppo complesse per essere discusse

---

(1) Société de Neurologie, 1907.

(2) Si veggano i resoconti delle sedute della Società di Neurologia nella *Revue neurologique*.

qui (1), risulta però evidente che le alterazioni trofiche, ritenute sin qui sintomi importantissimi dell'isterismo, sono invece da riferirsi alla simulazione dell'ammalato o a errori di diagnosi. Ed è mancata anche la prova sperimentale della quale faceva tanto caso la scuola di Charcot, secondo la quale, mediante la suggestione, si possono produrre lesioni trofiche negli isterici. È quindi da ritenersi che, lasciando da un canto la questione dell'isterismo, non è più possibile oggidì affermare che l'isterismo produca alterazioni organiche. Anche per questo lato l'isterismo è una malattia a manifestazioni esclusivamente psichiche, essa al pari delle altre nevrosi è da ritenersi una « *malattia psichica* » e le ripercussioni che le alterazioni psichiche esercitano sull'organimo, sono puramente funzionali, non mai organiche.

Con ciò viene a mancare qualsiasi fondamento alla analogia tra le guarigioni di Lourdes e le guarigioni di manifestazioni isteriche; l'isterismo non può determinare quelle alterazioni trofiche che sono state ritenute simili alle malattie dei « miracolati di Lourdes » (2).

Noi possiamo quindi, dopo questo lungo esame, accettare pienamente le conclusioni forniteci da Vourch (3):

« Prima delle pubblicazioni di Babinsky molti clinici credevano ancora che l'isterismo fosse capace di produrre alterazioni o lesioni organiche. Dopo la comunicazione di questo autore, la clinica e l'esperienza si accordano nel rigettare que-

---

(1) Da parte mia non accetto le idee di Babinsky e mi sembra meglio fondata la dottrina psicologica di Janet.

(2) Vedi: Janet, *Les névroses*, Paris, 1909.

(3) *Op. cit.*, pag. 67.

sta teoria, e i fatti osservati sono attribuiti alla simulazione o ad errori di tecnica e di osservazione.... Appare quindi oggi più che mai temerario attribuire alla suggestione il potere di provocare piaghe ed infezioni ».

4. — L'AZIONE DELLA SUGGESTIONE E SUOI LIMITI.

Passiamo alla seconda questione che abbiamo prospettato. La suggestione, pur essendo incapace di creare le lesioni anatomiche, non sarebbe forse capace di guarirle quando esse esistono?

L'azione della suggestione è stata oggidì sottoposta ad una metodica applicazione mediante la psicoterapia, la quale viene definita come il trattamento delle malattie mediante i mezzi psichici.

Trattando di questa forma di terapeutica a proposito delle guarigioni di Lourdes (1), facevo osservare come se ne distinguono di due specie: la psicoterapia ipnotica e la psicoterapia allo stato di veglia. La seconda di queste forme è quella che oggidì ha acquistato maggior favore (2).

---

(1) Le considerazioni che qui svolgo debbono considerarsi come un'appendice a quelle esposte nel volume: *La lotta contro Lourdes*, pag. 162-163. Qui io considero la suggestione dal punto di vista delle sue applicazioni alle guarigioni di ipotetiche lesioni trofiche nell'isterismo. Si vegga al proposito anche la bella dissertazione del LAVRAND, *La psychothérapie et la question de Lourdes*, Paris, 1907.

(2) Chi vuol conoscere le idee principali intorno ad esse vegga: DUBOIS, *La psychonévrose*, Paris, 1909; DEVERINE et GAUTHIER, *Les manifestations fonctionelles des psychoné-*

Questa psicoterapia consiste nell'introdurre una idea nello spirito di una persona in modo da imporla brutalmente o farla accettare a seconda delle circostanze. Siccome ogni idea tende ad attuarsi, a tradursi in atto, ognuno può comprendere quale grande valore ha questo trattamento nella direzione e nella utilizzazione della nostra volontà, e come, mediante esso, si possa acquistare padronanza di se stessi e sopra tutto della vita affettiva.

Quale sia il meccanismo di questa terapia può comprendere chiunque ricordi alcune nozioni fondamentali.

Noi sappiamo che nelle manifestazioni psichiche di un uomo ve ne sono di due ordini: le une superiori, costituenti ciò che fu chiamato lo psichismo superiore; le altre di ordine inferiore; lo psichismo inferiore, o subcosciente. Normalmente il primo comanda al secondo e vi ha una stretta unione tra i due. Nella suggestione si stabilisce ciò che fu chiamata la disaggregazione dei centri nervosi dei due psichismi, e cioè lo psichismo inferiore cessa di essere retto e governato dallo psichismo superiore. Allora l'ipotetico centro *O* di Grasset, che è il substrato anatomico dello psichismo superiore, non tiene più sotto di sè i centri poligonali, che sono il substrato anatomico dello psichismo inferiore. Questa disaggregazione, che si verifica in varî stati nei quali ciò che è subcosciente (psichismo inferiore) agisce per proprio conto (ad es. nel sogno), si verifica pure nella suggestione. In questo caso i centri

---

vroses, Paris, 1900; Isserlin, *Bewegungen und Fortschritt in der Psychotherapie*, in *Jahresbericht f. Psychiatrie und Neurologie*, 1911.

poligonali ubbidiscono all'idea nuova introdotta per mezzo della suggestione. Se questa idea appartiene ad un altro uomo (ipnotizzatore), abbiamo l'eterosuggestione. Se invece l'idea appartiene al medesimo individuo, abbiamo l'autosuggestione. La suggestione è di due specie: suggestione ipnoica e suggestione allo stato di veglia.

La suggestione allo stato di veglia ha certamente una benefica azione terapeutica. Quale è il suo meccanismo d'azione? Essa agisce in due modi: o per azione sostitutiva o per azione derivativa.

Nel primo caso noi ad un'idea ne sostituiamo un'altra, e facciamo sì che il poligono del soggetto sia sotto l'azione dell'idea di guarigione, piuttosto che sotto quella di malattia. È tutto ciò ben conosciuto anche dall'esperienza popolare. In certe crisi penose, basta una distrazione, un avvenimento fortuito, una emozione violenta per addolcire o far tacere il dolore. Al contrario il continuo occuparsi di un disturbo funzionale accresce l'intensità delle impressioni, le accumula ed anche le trasforma.

Nel secondo caso l'idea suggerita, invece di sostituire bruscamente l'idea morbosa, le si sostituisce lentamente, improntando, grado a grado, l'idea correttiva. Così arrivano allo psichismo inferiore del soggetto idee che a poco a poco finiscono per sostituire quelle che si vogliono espellere. Si procede così per derivazione.

Dato ciò, si comprende come la psicoterapia inferiore si rivolga al subcosciente del soggetto; essa agisce, come dice Grasset, per « azione sostituitiva » in quanto sostituiamo un'idea morbosa con quella idea che suggeriamo noi, ed otteniamo così che i centri poligonali del soggetto

siano sotto l'azione dell'idea di guarigione piuttosto che sotto quella di malattia. Essa applica scientificamente quanto è oggetto di osservazione popolare. Non si sa forse che una distrazione, un dolore morale, una emozione che studia se stesso, che segue ogni sintomo, aggrava il suo stato nervoso?

Nella psicoterapia superiore si ha invece una azione esercitata sulla volontà cosciente del soggetto e si ha quindi, anzichè una azione sostitutiva, una azione derivativa (Grasset), in quanto l'idea correttiva è suggerita in modo da sostituirsi per opera della volontà alla idea morbosa.

Premesso ciò, vediamo ciò che si sa in fatto di psicoterapia riguardo alla nostra questione.

Possiamo innanzi tutto mettere da un canto la psicoterapia superiore. Se questa dà risultati meravigliosi nella pedagogia, nella psichiatria, si deve però riconoscere che essa non è applicata comunemente alla medicina interna. Nella psicoterapia superiore non si ha altro che un trattamento della volontà, un fenomeno psicologico quindi, il quale può avere bensì un influenza benefica anche sul decorso delle malattie organiche, ma non può essere giammai considerato come un trattamento medico delle alterazioni dei meccanismi psichici, come, ad es., le psiconevrosi (1).

Interessa invece a noi di studiare l'altra forma nella quale viene applicata la suggestione: cioè la psicoterapia inferiore.

Quali sono i fenomeni la guarigione dei quali è attribuita alla psicoterapia inferiore? Troviamo qui le manifestazioni dell'isterismo, sia quelle permanenti (alterazioni sensoriali, motrici, psi-

(1) Deyerine et Kanzler, *op. cit.*, parte II.

chiche; quindi le paralisi, le contratture, gli spasmi dolorosi, le ofonie, i tics, il delirio), sia quelle transitorie (grande e piccolo attacco).

Accanto alla guarigione di questi fenomeni, troviamo quella dei fenomeni mentali e funzionali dipendenti dalla nevrosi; come, ad esempio, certe abitudini e certe alterazioni funzionali che si trovano nei nevropatici (morfinismo, alcoolismo, onanismo, inversioni sessuale, insonnie, ecc., ecc.).

Secondo Grasset, mediante la psicoterapia si può anche diminuire o sopprimere una emorragia anormale, aumentare o ristabilirne una normale, diminuire o ristabilire una secrezione; secondo altri autori è evidente la influenza della psicoterapia su tutte quelle funzioni che sono in rapporto con l'attività che il sistema nervoso esercita sugli organi secretorî o con le sue attività vasomotrici e vasodilatorie.

Dopo quanto abbiamo più sopra riferito in merito alle idee di Babinsky e dopo i casi ricordati di pretese alterazioni trofiche dovute all'isterismo e alle nevrosi in genere, noi avremmo il diritto di mettere in quarantena anche questa benefica influenza della suggestione sulle lesioni trofiche dell'isterismo, o almeno di fare le nostre riserve su questo punto.

Tuttavia vogliamo concedere che realmente la suggestione abbia avuto sulle manifestazioni dell'isterismo e delle nevrosi in genere, l'effetto benefico che le si attribuisce, ma in questo caso notiamo che si tratta solo di lesioni funzionali. Che se in un isterico si avesse, per esempio, una atrofia dei muscoli di un arto, e si volesse ammettere che questa alterazione fosse realmente una manifestazione isterica, si dovrebbe pur ammettere che, se la suggestione guarisse in breve tempo il sog-

getto dal suo stato morboso, tuttavia l'atrofia non scomparirebbe se non mediante i processi normali di proliferazione cellulare. Il medico che avrà applicato in questo caso la suggestione, avrà, è vero, guarito il suo soggetto dall'isterismo, ma l'atrofia permarrà, e su di esso la suggestione, che nulla fabbrica e nulla ricostruisce, nulla potrà o al più potrà esercitare una influenza benefica tenue e indiretta, ma in ogni caso molto tenue e molto indiretta (1).

Che, se si vuol cercare fuori del campo dell'isterismo le forme morbose che sono influenzate favorevolnemte dal trattamento psicoterapico, si deve riconoscere che questa influenza è sempre limitata alle malattie funzionali. Ciò che viene cercato è solo un sollievo mediante una diminuzione dei sintomi nervosi aggiunti o associati, il che si ottiene agendo principalmente sull'elemento dolore, sulla agitazione, sull'inquietudine dell'ammalato, ecc.

Ma, si può dire, mediante la suggestione, si è riusciti a migliorare lo stato dei tubercolosi, dei tifosi.... D'accordo, ma l'effetto che Bernheim si proponeva, così agendo, non è punto di guarire l'infezione tubercolare o tifosa, o le lesioni che esse provocano, ma solo questo : da un lato calmare la tosse o l'eccitazione con metodi che Bernheim ritiene migliori di quelli farmaco-terapici, che il medico comune usa. D'altro lato agire sullo stato psichico generale dell'ammalato in guisa da eccitarlo e porlo in condizioni di speranza, di

(1) È da osservarsi che, mentre l'azione ipotetica che la suggestione esercita sulle stigmate psichiche isteriche è istantanea, la guarigione delle lesioni organiche richiede il tempo normale necessario per la riparazione dei tessuti lesi.

persuasione tali da permettere un benefico stato di euforia generale. Non è quindi la guarigione che il medico si propone di ottenere in questi casi. Questa avviene per quella via che essa segue normalmente.

Anche i risultati che il Bernheim riferisce di aver ottenuto nello stesso reumatismo articolare cronico, sono dovuti, come egli stesso riconosce, al fatto che la suggestione non ha altro effetto che di decidere l'ammalato a muovere le sue articolazioni, le condizioni delle quali sono peggiorate dalla immobilizzazione prolungata.

E nemmeno nelle stesse malattie nervose il Bernheim si propone di guarire, ma solo di agire in modo benefico su alcuni disturbi funzionali che oltrepassano il campo d'azione delle lesioni. « Le trouble fonctionnel dans les maladies des centres nerveux — così egli scrive (1) — dépasse souvent le champ de la lésion anatomique; celle-ci retentit par choc en irritation dynamique sur les fonctions voisines, et c'est contre ce dynamisme modifié, indépendant d'une altération matérielle directe, que la psycho-thérapeutique peut être toute puissante. Ella reste insuffisante ou n'a qu'une efficacité passagère, restreinte, lorsque le trouble est entretenu directement par la lésion.... La suggestion, pas plus que l'aimant, ne restaure un organe détruit. Elle restaure la fonction en tant que celle-ci est compatible avec l'état anatomique de l'organe ».

Concludendo (2), la suggestione ha un'azione

---

(1) *De la suggestion et ses applications*: *La thérapeutique*, 2.ª ediz., p. 323.

(2) Si vegga il mio volume: *La lotta contro Lourdes*, per una più ampia trattazione della questione.

puramente sulle lesioni funzionali; essa non ha mai guarito alcuna lesione organica, essa può metter tutt'al più l'individuo nelle migliori condizioni per ottenere una guarigione (1). Ciò ne dimostra quanto male a proposito essa venga invocata per spiegare le guarigioni miracolose. Come io scrivevo nel mio volume « *La lotta contro Lourdes* » (2), già in linea di diritto, noi abbiamo sufficiente motivo per dubitare assai delle utilità di applicare le nostre nozioni in diritto di suggestione per spiegare le guarigioni miracolose. Ma in linea di fatto che cosa noi possiamo dire?

---

(1) Ne indicava assai bene di recente la ragione il Van der Elst. Mi piace quindi riportare le sue conclusioni: « La suggestion n'est efficace que dans des cas déterminés; la suggestion peut soudainement agir sur toutes les fonctions, à les conditions que ses fonctions soient le second terme d'un réflexe. On sait qu'un réflexe exige un élément sensoriel ou tactile, une perception consciente ou inconsciente de cet élément centripète, et une réaction centrifuge. Or, la suggestion peut se substituer au premier terme du réflexe, agir sur le psychisme à la façon de l'image ou du choc produits par la réalité, auquel cas le reste du réflexe s'accomplit automatiquement. Je puis, par exemple, suggérer à mon prochain qu'il boit une liqueur très acide, alors qu'il boit de l'eau ou qu'il ne boit rien; et cette suggestion aboutit à une sécrétion salivaire intense. On peut ainsi rétablir les fonctions menstruelles, gastriques, hépatiques, urinaires, la sécrétion lactée, la sensibilité d'un membre anésthésié, supprimer une paralysie, une crampe, une surdité, mais à la condition que les nerfs qui président aux fonctions soient demeurés sains et qu'une paresse momentanée de leur fonctionnement ait seule interrompu le jeu des organes. Toute idée tend à se réaliser en acte, à condition que ce soit une idée d'acte, une idée de réflexe ou d'achèvement de réflexe: l'idée de décrocher la lune avec les dents ou l'idée de réparer un membre amputé, ou l'idée de faire pousser des poils dans le creux de la main ne tendent pas à se réaliser en acte ». (*Op. cit.*, pag. 633 seg.)

(2) *Op. cit.*, pag. 167.

5. — La suggestione delle guarigioni a Lourdes.

Abbiamo più sopra detto che il terzo fatto sul quale si basa la spiegazione che stiamo studiando delle guarigioni miracolose è il seguente: È ammesso che l'isterismo produce alterazioni trofiche le quali guariscono mediante la suggestione; i malati che guariscono a Lourdes sono degli isterici; quindi anche essi sono guariti per suggestione.

È questo il ragionamento analogico (1) al quale ricorrono coloro che non ammettono la realtà di guarigioni miracolose.

Ora l'aver dimostrato che non esistono alte-

(1) Un fatto curioso intorno al quale sarebbe forse bene istituire una ricerca accurata, è quello dell'abuso fatto nel secolo XIX del ragionamento analogico e degli errori che ne sono derivati. Dico del secolo XIX perchè infatti una resipiscenza si va già notando; se non che i medici che negano il soprannaturale di Lourdes lo fanno in nome del positivismo; e in questo sono figli realmente del secolo scorso. A una prima indagine mi sembra che la ragione di questo fatto si debba cercare nell'abito mentale che in essi ha determinato il positivismo; e cioè la negazione di ogni ricerca metafisica, lo studio del fatto bruto, l'errore di ogni ricerca che oltrepassa la realtà fisica, che penetri nell'essenza delle cose, in fin dei conti anche lo spirito di superficialità e di semplicismo al quale il positivismo ci ha abituati, mi pare siano i fatti che possono essere indicati come i fattori di questo fenomeno ed a un tempo la causa per la quale nello stabilire le analogie ci si accontenta di una somiglianza esteriore e grossolana.

razioni trofiche determinate dall'isterismo e che la suggestione non guarisce in ogni caso alterazioni trofiche, distrugge uno dei termini dell'analogia. Noi potremmo quindi esimerci senz'altro dallo studiare il secondo membro dell'analogia. Tuttavia, poichè voglio riuscire completo, è utile studiare anche questo punto di vista. La opportunità ce ne è offerta dalle guarigioni miracolose che da un cinquantennio si verificano a Lourdes. E per spiegare le guarigioni che colà avvengono si potrebbe rispondere che a Lourdes non guariscono solo degli isterici; ma anche individui nei quali è inammissibile questa diagnosi (1). Tuttavia voglio per ragione polemica ammettere l'influenza della suggestione a Lourdes su questi pretesi isterici (2).

Coloro che ammettono questa influenza, ri-

---

(1) Per la dimostrazione di questo fatto veggasi il mio volume: *La lotta contro Lourdes*, il quale è appunto diretto a dimostrare che a Lourdes guariscono malattie « organiche » in modo che non riesce alla medicina possibile di spiegare. E pure a questo volume si ricorra per una trattazione completa della questione della azione della suggestione studiata in rapporto con Lourdes; qui mi accontento di studiare la questione dal puro punto di vista dell'isterismo.

(2) Scrive giustamente il Van der Elst a questo proposito (*op. cit.*, p. 831): « En tout cas, les guérisons qu'on nous présente comme analogues aux guérisons miraculeuses ne doivent cette faveur qu'à la suggestion qui les fait aboutir; par conséquent, peu importe le nom ou la notion de la maladie qui véhicule et conditionne cette suggestion: ce qui nous importe c'est la portée des ressources naturelles de la suggestion, c'est donc la connaissance d'un fait psychologique normal ou pathologique: car qui dit suggestion dit réalisation de l'idée, et par conséquent la solution du problème implique une connaissance ou tout au moins une theorie des rapports de l'intelligence et de la volonté, des rapports aussi de l'âme et du corps; elle n'implique même que cela ».

pongono l'influenza della suggestione nella speranza religiosa, la quale acquista uno speciale potere, grazie a speciali condizioni, la folla e lo splendore del culto, e grazie all'influenza ipnotizzatrice dei canti e delle candele accese, specialmente su individui debilitati dalle malattie, dai viaggi e nei quali la vita della fede denota uno stato d'inferiorità intellettuale, ma nei quali l'isterismo determina soprattutto uno stato emotivo specialmente ricettivo.

Ammettiamo come dimostrato — il che non posso ammettere (1) — che la speranza religiosa, la credenza religiosa nelle guarigioni sia un tutto uno con la fede religiosa. Questa non può assolutamente bastare. Non ricorro a ragionamenti; ricorro ai dati di fatto, e cioè a due osservazioni raccolte da medici. L'uno è il dott. Vourch, un incredulo, il quale scrive (2): « On voit chaque année des pélerins très confiants, parfois de simples névrosés, s'en retourner comme ils étaient venus. Nous-même en septembre 1909 avons observé à Lourdes le fait suivant: il s'agissait d'un homme qui avais subi depuis peu une résection du rectum pour cancer; la tumeur avait récidivé, et le malade, cachétique, était dans un état d'extrême faiblesse. Pourtant au moment de la procession il s'écria: « Je suis guéri! », se leva seul et se rendit au bureau des constatations; nous pûmes nous rendre compte que la tumeur n'avait pas été modifiée. Il mourut peu de temps après ».

---

(1) Si vegga la dimostrazione in: GEMELLI, *La lotta contro Lourdes*, ove ho dimostrato quale grossolano errore commettono coloro che confondono la « fede religiosa » con la « fiducia nella guarigione ».

(2) *Op. cit.*, pag. 32.

L'altra osservazione è di Guinier, professore della Facoltà di Montpellier. « Une jeune fille nerveuse — così egli scrive — épuisée par un mal de Pott déja ancien, est vivement touchée par la guérison subite à Lourdes d'una amie percluse comme elle par un mal de Pott également déclaré incurable. Elle se persuade que Notre-Dame de Lourdes la guérira elle aussi. Elle s'hypnotise pendant de longs mois sur cette idée fixe et finit par obtenir de sa famille le voyage tant désiré. Elle emprunte alors à son amie guérie sa litière en osier matelassé, témoin de sa guérison subite et gardée comme une reliquie.... Ni sa ferveur devant la Grotte, ni ses immersions dans l'eau sainte, ni ses émotions pieuses, rien n'opére; et la pauvre enfant ne rapport de Lourdes qu'un douloureuse déception à peine adoucie par sa foi resignée » (1).

A questi due fatti sono da aggiungersi altri non meno tipici. Quelli di fanciulli che nemmeno sapevano la ragione per la quale i genitori li portavano a Lourdes. Giorgio Lemerle, guarito da una paralisi infantile a trenta mesi; Yvon Aumaitre, di 23 mesi, affetto da un piede varoequino, ed immerso dal padre, un medico, nella piscina e pur esso guarito istantaneamente. Troviamo uomini che non hanno fede religiosa, Lasserre, Gargam; persone che guariscono nel sonno, Luisa Monchel, Maria Moreau, Francesco Maery; persone che si trovano guarite senza saperlo, la Levêque.... Ammettiamo che questi siano tutti isterici....; certo è che in questi casi la suggestione, la speranza di guarire, la fede religiosa non hanno agito.

(1) *Études*, 5 dicembre 1910.

Se vi sono dunque casi nei quali questi sentimenti erano assai intensi, eccezionalmente intensi, e pure la guarigione non si è avuta, e se si sono avuti casi nei quali la guarigione si è verificata pur mancando questi sentimenti, si deve concludere che la speranza nella guarigione e la fede religiosa non possono essere invocate come agenti causali.

Ma forse la folla conferisce a questi sentimenti caratteri speciali? Ne dubito. Potrei ricordare il caso di individui che si recano isolatamente al Santuario di Lourdes o a qualcuna delle sue riproduzioni; per esempio, la guarigione di Pietro de Rudder, avvenuta ad Oostacher. Preferisco però anche qui un dato di fatto diretto. E ci è esso fornito esso da una osservazione di Boissarie.

Nel 1897 l'emozione della lolla toccò un'intensità eccezionale. Centoquindici ammalati erano allineati su due file per la benedizione col Santissimo Sacramento. Davanti ad essi erano allineati trecentocinquanta miracolati degli anni precedenti, e il P. Picard, eloquente predicatore, diceva ai primi: « Ecco i vostri amici, i vostri modelli; essi sono stati come voi, fate come essi ». Poi con tono imperativo: « Alzatevi! »

Furono soltanto otto o dieci i malati che si alzarono ed andarono all'Ufficio medico a far constatare la loro guarigione, e la media dei guariti non fu maggiore di quella degli anni precedenti. Ed è anche da notarsi che le guarigioni furono di lesioni organiche e non già di lesioni nervose. Questa osservazione ci mostra in modo eloquente che l'emozione religiosa di una folla, in condizioni eccezionali di intensità, non è sufficiente per dare la guarigione.

Da ultimo rimangono da considerare i fatti

psicoterapici coadiuvanti, come le debilitazioni, le fatiche, ecc.

A questo proposito un testimonio non sospetto, il Vourch, scrive (1): « Nous savons bien que la débilitation et la fatigue provoquent facilement des névroses et même des troubles mentaux plus graves, mais nous ignorions leur pouvoir curatif. Il est curieux que ces causes, au lieu de la déprimer davantage, aient rendu subitement ses forces à la demoiselle neurasthenique, alitée depuis sept mois, dont Gaud rapporte l'histoire à la page 34 de sa thèse. Il serait plus rationnel pour un médecin de s'étonner de voir guérir à Lourdes des malades dont l'état de faiblesse contreindique formellement un voyage long et fatigant. Il nous tarde voir le régime de la mauvaise alimentation, de la fatigue physique et du surmenage sensoriel adopté dans le maisons de santé où la science moderne fait tant de miracles, au dire de l'auteur ».

Tutto ciò dimostra su quali povere ragioni sono appoggiate conclusioni così universalmente accettate, come quella che attribuisce le guarigioni di Lourdes all'opera della suggestione e le paragona a quelle degli isterici. Anche ammesso che gli ammalati guariti a Lourdes siano veramente e solo degli isterici, non è per nulla dimostrato che la suggestione possa qualcosa sul loro stato. Così ci costringono a concludere non le dottrine e le teorie, ma i fatti stessi.

---

(1) *Op. cit.*, pag. 33 e segg.

6. — Conclusioni.

Da quanto sono sin qui venuto esponendo, è lecito giungere a qualche conclusione.

L'analogia tra quanto avviene nelle guarigioni miracolose e le guarigioni di alterazioni trofiche degli isterici è innanzi tutto infondata, perchè non è dimostrato che l'isterismo possa dare alterazioni trofiche.

L'analogia non sussiste, anche perchè il comportamento e le circostanze di queste due categorie di guarigioni sono profondamente diverse, così che vengono a mancare le condizioni fondamentali di ogni analogia.

L'analogia non sussiste anche per un'ultima ragione riguardante il meccanismo d'azione delle due categorie dianzi accennate di trattamento psicoterapico. L'una, per dirla con le parole di Van der Elst, è attiva, cosciente, l'altra passiva e incosciente. Ora, nè l'una, nè l'altra possono essere invocate, perchè, se le guarigioni miracolose sono subitanee, come quelle ottenute mediante la seconda specie di suggestione, non sono però puramente funzionali come esse; mentre invece, se sono coscienti, come quelle ottenute mediante la prima specie di suggestione, esse sono nè lente, nè penose, nè fragili come esse.

Questo duplice ordine di conclusioni dimostra come coloro che fanno appello all'isterismo e alla suggestione per spiegare le guarigioni miracolose, male si appongono; i fatti sono in con-

traddizione con le loro affermazioni, le dottrine oggidì ammesse ci costringono a respingere le loro ipotesi.

Nè si stupisca alcuno per questo risultato. Noi abbiamo applicato il metodo stesso che proprio per questa questione ne indicava il primo e massimo autore della dottrina che abbiamo combattuto, un maestro illustre, lo Charcot (1). « In questa materia, egli scriveva, non ci si deve dipartire mai dal rigore inerente alla discussione scientifica; le polemiche appassionate non servono altro che a rabbuiare e a compromettere la migliore delle cause. Non è con affermazioni senza prove, o mediante negazioni senza fondamento, che si può sperare di risolvere questa questione della *foi qui guérit*.... I fatti studiati accuratamente e sinceramente, riuniti così in fascio, sono le sole argomentazioni che si possono addurre ».

Ed è appunto solo ai fatti ch'io ho fatto appello. Essi hanno dimostrato che nessuna analogia esiste tra le guarigioni di isterici per opera della suggestione e le guarigioni miracolose.

---

(1) *La foi qui guérit*, pref.

IV.

L'EUCARISTIA E LOURDES

L'EUCARISTIA E LOURDES (1)

1. — La caratteristica di Lourdes.

Il sommo pontefice Pio X, nell'accordare alcuni privilegi al santuario di N. S. di Lourdes, scriveva nel suo Breve queste parole: « Siamo venuti a conoscenza che la gloria singolare del Santuario di Lourdes consiste nel fatto che da ogni parte del mondo Maria Ss. vi attira i popoli ad adorare Gesù Cristo nel Ss. Sacramento, così che il Santuario stesso è divenuto il centro del culto Mariale e il trono più glorioso del mistero Eucaristico ».

Su queste parole del Santo Padre richiamava la mia attenzione l'attuale Vescovo di Tarbes, Monsignor Schoepfer, il guardiano di Lourdes, come egli stesso si suole chiamare, nell'invitarmi a parlare nel Congresso Internazionale Eucaristico del 1913 in suo nome.

Compito questo difficile, è vero, ma immensamente gradito per una ragione personale.

---

(1) Questo capitolo è la parte essenziale della relazione presentata al Congresso Eucaristico Internazionale di Malta (aprile 1913) per incarico di S. E. Monsignor Schoepfer, vescovo di Lourdes e Tarbes. Il presente discorso fu letto per invito della Presidenza del Congresso nell'assemblea generale del 25 aprile 1913.

La campagna da me condotta durante questi ultimi anni in difesa del carattere soprannaturale delle manifestazioni di Lourdes (1), se più e più volte mi ha dato occasione di dire come il mio animo rimanga stupito dinnanzi ai fatti di Lourdes, non mi ha mai permesso — data la natura delle polemiche, delle discussioni, del pubblico a cui mi rivolgevo ed anche dell'impostazione stessa del problema — di uscire dal cerchio stretto del puro fatto materiale: la guarigione. Ma non è chi sia stato a Lourdes e non abbia subito avvertito come è vano cercare di rintracciare la grandezza e la bellezza di Lourdes nell'analisi scientifica che spezza il fatto e lo uccide. Solo chi ha assistito alle meravigliose processioni del santissimo Sacramento ed ha sentito l'animo travolto dalla commozione religiosa che sorge spontanea dinnanzi allo spettacolo di fede presentato da un popolo che invoca l'aiuto dell'Altissimo, ha gustato Lourdes nella sua realtà. Così dopo aver dovuto accontentarmi per necessità polemiche, di parlare solo del fatto bruto, del fatto materiale, e dopo essermi dovuto imporre rigorosamente, per pormi nel terreno obbligato di discussione dell'incredulità, il più rigoroso silenzio intorno a ciò che costituisce il fatto saliente presentato da Lourdes, è giusto che ora per comprendere i fatti di Lourdes li comprenda nella loro totale realtà.

Le attuali manifestazioni di Lourdes sono l'eco del pensiero eterno che ha determinato l'ufficio di Maria nella vita generale della Chiesa e nella vita soprannaturale di ciascuna anima; esse sono la di-

(1) Veggansi i miei volumi: *La lotta contro Lourdes ; Ciò che rispondono gli avversari di Lourdes.*

mostrazione che il Verbo divino, non solo ha voluto venire in mezzo agli uomini nascendo da una donna, ma ha voluto attirare a sè gli uomini per mezzo di essa. *Per Mariam ad Jesum.* E questo si manifesta in un duplice modo. Da un lato Maria Santissima, attirando la folla ai piedi di Gesù Sacramentato, mette in luce il valore e l'efficacia della pietà Eucaristica; dall'altro, come un giorno aveva offerto la testimonianza per il dogma della immacolata concezione proclamato da Pio IX, così oggi Lourdes offre, mediante il miracolo Eucaristico, la sanzione soprannaturale di quel movimento Eucaristico a cui da Pio X in qua è stato dato così solenne, così largo, così efficace impulso.

Le folle di pellegrini rendono omaggio a Maria e in mille guise sempre eloquenti per quanto varie, le chiedono le grazie; ed essa risponde con i prodigi che rendono quasi sensibile l'esistenza reale di G. C. sotto le specie Eucaristiche.

Questo il duplice fatto che io vorrei ora illustrare, perchè esso permette di comprendere, da un lato, come le folle, ritornando al silenzio delle loro case, vi portino il profumo e il sorriso di una fede rinvigorita e riaccesa, e dall'altro, per quali ragioni i nemici di Cristo hanno appuntato le loro armi contro le manifestazioni di Lourdes.

2. — La vita Eucaristica a Lourdes.

Che Lourdes presenti una fisionomia spirituale tutta propria, è un fatto la importanza del quale non può sfuggire ad alcuno e che merita il nostro esame.

Innanzi tutto questo fenomeno spirituale presenta un carattere che chiamerei *eccessivo*, non nel senso etimologico della parola, ma nel senso psicologico; cioè di essere simile ad un liquido effervescente che non può essere contenuto in un vaso e che trabocca, quanto più viva è la elaborazione chimica che si produce in esso. Un'eccessività questa che colpisce per il suo aspetto soprannaturale.

Per chi giudica Lourdes senza averla mai vista, il fatto più saliente è il miracolo, è la guarigione; per chi invece studia Lourdes attraverso le sue folle, i suoi riti, le sue cerimonie, il miracolo perde, per dir così, il suo aspetto soprannaturale; cessa di essere il fenomeno centrale, qualche cosa che sta a sè e che non si comprende; ed invece entra nell'ordine di tutte le cose che là si svolgono, diventa la conseguenza necessaria di una premessa per noi assai più importante, ossia di quel traboccare di quell'eccessività della vita spirituale che là si manifesta. Uomini abituati alla vernice del rispetto umano, trascinati al Santuario di Lourdes dalla pietà di una madre, di una sorella, di una moglie, dimenticano se stessi, diventano cristiani prati-

canti; donne timide nelle loro pratiche religiose assumono una fisionomia illuminata di coraggio cristiano; giovani che sentono il turbamento della incredulità accettano ad occhi chiusi ciò che già ripugnava al loro intelletto.

Ciò ne rende ragione di un altro carattere presentato dalla pietà cristiana a Lourdes. Essa è per eccellenza pietà Eucaristica. Quando l'Eucaristia è portata processionalmente tra le folle, quando, dinnanzi all'Eucaristia, le folle vegliano per notti intere, quando il santissimo Sacramento cerca, per dir così, tutti i malati, e tutti li consola, ad uno ad uno, l'omaggio a Gesù Sacramentato assume una forma solenne che fa ricordare le pagine più sublimi del Vangelo. Oh quante volte io ho dovuto toccare le mie membra, soffregarmi gli occhi, e domandarmi: « Sono proprio io vivo? e vedo realmente con i miei occhi? e non sono io testimonio delle scene del Vangelo? »

Gli è che la folla, a poco a poco, ha preso la mano all'austerità dei riti, ha rotto le dighe della liturgia, e alla forma solenne di questi è venuta a mano a mano sostituendo o con essa intrecciando le manifestazioni più genuine e più semplici della propria fede.

E secondo quanto la esplosione della propria pietà suggerisce, la folla compie atti che altrove sarebbero giudicati irreverenti, si getta ginocchioni, apre le braccia, prega, sospira, piange, innalza canti; solo in questi momenti è possibile comprendere come un padre ardisce levare in alto il proprio bambino e come questi possa giungere a stringere e a baciare l'ostensorio; solo in questo modo è possibile comprendere come i vescovi posino l'ostensorio sulla testa

degli ammalati, solo in questo modo è possibile comprendere come a volte tutti i fedeli di un pellegrinaggio si buttino a terra e ripetano gli spettacoli di fede del calunniato Medio Evo, recitino la più sublime delle preghiere: il *confiteor*.

Come osservava in un altro Congresso Eucaristico il p. Toquendec, libera nei suoi movimenti, la pietà Eucaristica diventa a Lourdes inventrice e creatrice.

Le invocazioni che al passaggio del Ss. Sacramento sul grande piazzale della chiesa del Rosario escono dal petto dei fedeli adunati colà per la processione, non sono scritte in nessuna liturgia. Eppure esse non sono che la ripetizione dei gridi di amore, di fede, di pietà che il Salvatore suscitava sul suo passaggio nella Galilea; sono ad un tempo le espressioni conservateci dal Vangelo e l'esplosione spontanea di tante anime che, a lungo sofferenti, vedono solo in Lui la salvezza; e questa corrispondenza di parole e di sentimenti è la più bella, la più spontanea dimostrazione del fatto che Gesù Cristo solo è il centro luminoso cui deve aspirare l'umanità. « Signore, dite solo una parola ed io sarò guarito »; « Signore, fate che io cammini »; « Signore, fate che io vi veda »; « Signore, fate che io intenda ». Queste acclamazioni in lingua volgare sono, è vero, forme evangeliche, ma sono anche traduzioni moderne dei sentimenti più fondamentali, più inestinguibili ed incancellabili dello spirito umano; sono, non il grido dei corpi ammalati, spasimanti sotto la pressura del dolore fisico, ma il grido dell'animo cristiano che sospira verso la luce eterna, e che sente tutta la incompletezza della sua vita terrena, è il grido dell'anima assetata di ideali eterni e di pace

vera, è il grido della creatura verso il suo creatore, che solo ne può comprendere e soddisfare i bisogni.

Ricordo, episodio tra mille e mille, una donna inginocchiata vicino al marito. Lo aveva trascinato là incredulo, antireligioso, con la speranza di ridargli, attraverso la guarigione materiale, anche un'altra e più preziosa guarigione, quella spirituale. E lui, uomo d'ingegno, colpito da una malattia terribile quando la gloria aveva coronato la sua testa, abbandonato da tutti gli antichi ammiratori ed amici, aveva riconosciuto nella compagna fedele della sua vita l'unico suo sostegno, e per non rattristare un cuore già addolorato era venuto a Lourdes. Quando il Vescovo si ferma dinnanzi a quei due infelici benedicendoli col santissimo Sacramento, da quei due cuori esce un solo grido: « Signore, fate che io intenda ! » E le lagrime che rigavano quei due volti erano spontanea testimonianza del profondo rivolgimento operato da Dio.

Ora scene di questo genere non si contano; ed esse attestano che Iddio ha voluto, a Lourdes, dimostrare una volta di più che si va a Gesù per mezzo di Maria.

3. — L'evoluzione religiosa di Lourdes.

Non è a credersi però che a Lourdes sia sempre stato così.

Lourdes, dal punto di vista Eucaristico, ha subìto una grande evoluzione; il culto Eucaristico vi si è anzi sviluppato a poco a poco e in modo tale da renderne commovente la storia.

Tale sviluppo è una dimostrazione evidente che Lourdes non è solo il centro del culto materiale, ma è anche, per usare le parole dell'augustissimo Pontefice, una dimostrazione che Maria conduce a Gesù.

Ai primi inizî — non è necessario che io ve lo ricordi — il soprannaturale a Lourdes sembrava convergere verso un unico punto: dare dimostrazione delle parole che la Vergine Beata aveva là pronunciato alla sesta apparizione: « *Io sono l'Immacolata Concezione* ».

Chi segue gli annali di Lourdes degli anni successivi di quegli avvenimenti non può non rimanere colpito dall'accrescersi in numero ed importanza delle manifestazioni del soprannaturale. Di anno in anno la lista delle guarigioni si allungava. Diveniva evidente che Maria santissima aveva scelto quel santuario per diffondere le sue grazie in particolare copia. Si organizzavano pellegrinaggi, e dalla Francia e in breve da tutte le parti del mondo i credenti convenivano ai piedi di Maria, per trovarvi la conversione del loro cuore.

Così Lourdes divenne, per usare anche qui l'espressione felice di Pio X, il centro del culto Mariale.

Ma dal 1888 la devozione a Lourdes ha preso un nuovo orientamento, inaugurando un nuovo periodo della sua storia, periodo che è anche quello attuale.

È noto a tutti che, proprio in questo tempo di crisi religiosa profonda ed estesa che noi attraversiamo, si nota, parallelamente, nelle anime dei fedeli un intensificarsi della divozione verso l'Eucaristia. Questo fatto, notato in tutti i paesi da quanti hanno cura di anime, sembra dirci che i discepoli di Cristo, di fronte al turbine della

reazione antireligiosa che tutto travolge, sentono il bisogno di stringersi più fraternamente intorno al Maestro. Si direbbe che, quanto ha perduto in estensione, il Cristianesimo ha guadagnato in intensità. Si direbbe che noi, per resistere agli urti dei nemici della Chiesa, sentiamo il bisogno di una manifestazione di fede più viva.

Solo così si spiega la divozione al Ss. Sacramento nelle sua molteplici forme.

Ora, mentre sembrerebbe a prima vista che Lourdes, con i suoi entusiasmi religiosi, dovesse presentare facilmente delle deviazioni del sentimento religioso, deviazioni certamente pericolose, più dovute al lavorio della fantasia che ad altro, è facile rilevare come colà il sentimento religioso è guidato da un istinto misterioso a cercare quelle forme che sono proprie di tutta la Chiesa. Di guisa che le manifestazioni di Lourdes presentano un sincronismo rigoroso con ciò che avviene in tutta la Chiesa. E, come in questa notiamo un intensificarsi del culto Eucaristico, così oggi Lourdes, pur non avendo cessato di essere il centro del culto mariale, è divenuto un centro di devozione al Santissimo Sacramento.

Alla fine d'agosto 1888 un semplice prete ebbe un'idea audace. Rinnovare le scene dell'Evangelo, facendo passare Gesù Cristo sotto le spoglie Eucaristiche tra gli ammalati affluenti per chiedere la guarigione. Così incominciò sul piazzale del santuario questo spettacolo mirabile, che io non ardisco descrivere, che strappa le lagrime e che è la ripetizione di quanto avvenne un giorno in Palestina. Dalle migliaia di ammalati stesi sui loro lettucci, dalle migliaia di persone che li accompagnano e li assistono, prorompono quelle esclamazioni che già un giorno furono

ripetute dai ciechi, dai sordi e dai paralitici che Gesù guariva. E Gesù, presente sotto i veli Eucaristici, ama, con una frequente manifestazione soprannaturale, far sentire la sua presenza.

Dalla prima guarigione Eucaristica, avvenuta in quell'anno 1888, di Nina Kin, quante ne sono avvenute! Io non ripeterò le statistiche che ce lo dicono. Riporterò invece un'altra statistica che è intimamente connessa con questa, e che meglio rivela nella sua magnificenza la pietà Eucaristica ed è per noi più edificante.

Statistica delle Messe celebrate e delle Comunioni distribuite nel santuario di Lourdes negli ultimi sette anni (1).

Anno	Messe celebrate	Comunioni distribuite
1906	40.800	407.000
1907	40.000	415.000
1908 (2)	94.500	1.066.400
1909	53.000	516.000
1910	55.300	626.000
1911	62.800	770.000
1912	65.000	791.000

Così a Lourdes i due grandi oggetti della divozione cattolica si uniscono intimamente: Gesù e Maria. Così, sul terreno ove avvennero le apparizioni di Maria, abbiamo oggi le manifestazioni Eucaristiche; così le guarigioni si iniziano alle piscine e si completano alla processione del

(1) Non ho quelle degli anni successivi. *Non sono comprese* in questa statistica nè le Messe celebrate nè le Comunioni distribuite (le une come le altre numerosissime), sia nella chiesa parrocchiale, sia nelle dieci cappelle delle comunità religiose della città.

(2) Anno delle feste cinquantenarie.

Ss. Sacramento; così invocate alla grotta di Maria si ottengono al passaggio di Gesù; così riesce impossibile disgiungere i due oggetti del culto; così si ha, per modo di dire, materiata di fatti la cara dottrina di S. Bernardo che fa della Vergine la corredentrice del mondo, l'intermediaria tra il Salvatore e noi; così le manifestazioni Eucaristiche, religiosamente colorite dalla bellezza della Vergine Ss., acquistano a Lourdes una fisionomia loro particolare.

4. — I miracoli delle anime a Lourdes.

Il frutto di questa pietà Eucaristica è la trasformazione delle anime. Ho colto più e più volte sulla bocca dei pellegrini questa espressione: « Lourdes è un paradiso ». « Perchè non durano più a lungo questi giorni? » « Io debbo tornarvi ». Eppure Lourdes non presenta alcuna attrattiva; anzi, città della Francia meridionale, presenta i caratteri fisionomici che ne fanno una forma di passaggio tra la Francia e la Spagna, priva di vere bellezze naturali e di ricchezze artistiche, tetra per il suo cielo sempre corrucciato e per il color fosco dei dintorni, non invita per sè ad un soggiorno. Eppure vi si sta tanto bene e ci si ferma come ad una festa del cuore.

Ma la spiegazione del mistero la si ha, tosto che si entra nell'intimità dei pellegrini.

Voi li vedete fraternizzare tra loro; li avvicinate e vi rivelano la loro anima ricca di ingenuità sublime, che non vi permette di sorridere alle loro incompostezze; se vedono in voi un uomo di

cuore, vi raccontano le loro pene, le loro sventure; si confidano a vicenda, si aiutano, danno manifestazioni meravigliose di pietà e di carità. È un altro mondo questo, dal quale l'egoismo è bandito; è un mondo in cui vive lo spirito delle primitive comunità cristiane.

Io ho assistito ad una scena curiosa, tipica, che cito tra mille. Una contadina di una poverissima valle delle nostre Alpi si era rifugiata in un cantuccio tranquillo, per consumare la sua modesta colazione. Tra le migliaia di pellegrini che in quel giorno erano a Lourdes, le teneva compagnia una contadina bavarese. Non si intendevano punto; e uscivano in schiette risate al suono delle loro voci, in suoni a vicenda incomprensibili, si parlavano a sorrisi, a toccamenti, a strette di mano. L'una era cieca, l'altra era inferma nelle gambe. Si guidavano meravigliosamente attraverso la folla, dicendosi le cose più dolci; arrivavano così ad inginocchiarsi dinanzi a Gesù Sacramentato o alla Grotta. E cominciavano allora a recitare le medesime preghiere con il medesimo fervore. Domandai a quella contadina italiana che cosa avesse capito di ciò che le aveva detto quella donna tedesca, essa che si faceva intendere solo nel suo oscuro dialetto. Mi rispose che le aveva detto che Gesù era buono! Ed era vero; quella povera donna aveva parlato delle consolazioni Eucaristiche!

Episodio punto puerile, per chi non si arresta alla superficie delle cose; puerile esso è solo per tanti uomini che non credono; forse lo è anche per molti cattolici, che allorchè si parla di Lourdes affettano una superiorità intellettuale e sorridono ironicamente; ma non lo è per chi si abbandona ingenuamente e con sincerità agli impulsi gene-

rosi del cuore. Coloro che pretendono analizzare la propria fede, e freddamente sottoporla alla analisi filosofica, non ne possono cogliere il profumo spirituale.

Lourdes è prodigio della pietà; ma, per rendersi conto di questo fatto, bisogna cavarne ingenuamente, con semplicità di cuore le prove attraverso le manifestazioni di pietà di tante anime desiderose di pace religiosa. Chi cerca questi fiori con l'analisi fredda che uccide, non trova che parole senza senso, che puerilità superficiali, che grullerie insignificanti. Ma per chi studia Lourdes con intelletto d'amore, esso è un paradiso della pietà, per servirmi di una espressione tipica coniata dai pellegrini, che colà si abbandonano realmente alla spontaneità della fede. I predicatori non cercano le immagini fiorite e il linguaggio studiato, eppure commuovono alle lagrime; i malati urtano la nostra sensibilità con l'esposizione sfacciata di tante miserie fisiche; la folla pigia e soffoca e sembra rompere l'incanto della solitudine spirituale e dei colloquî con Dio; eppure ci si sente tanto bene, tanto tranquilli. È come un senso di leggerezza spirituale che si comunica al corpo.

E ci si sente trascinati ai piedi di Gesù Sacramentato. Così, nella notte di veglia e di adorazione che ogni pellegrino compie, si raccolgono i frutti di tutto questo lavorìo spirituale che Maria Santissima opera in noi a nostra insaputa. Solo chi in quella notte siede al confessionale può attestare quali profondi rivolgimenti avvengono nelle anime, rivolgimenti che costituiscono il più bel miracolo, e che trovano la loro prova nella comunione che rinnova i benefici dell'ultima cena. Dopo una giornata occupata nelle

pratiche di pietà e nelle processioni, la sera, quando gli ultimi canti religiosi si perdono nell'aria oscura, quando le ultime fiaccole si spengono, le porte della Chiesa del Rosario si aprono ai pellegrini che vogliono passar la notte dinnanzi al tabernacolo. Sono giunti stanchi per la notte trascorsa in treno; ma essi non si preoccupano, perchè vogliono testimoniare a Gesù come lo amano e riparare con la penitenza e con l'adorazione gli oltraggi che si fanno a Lui.

Vi è poi un particolare ordine di fatti che serve pur esso a dimostrare quale profonda trasformazione d'animo si opera a Lourdes.

Tra i numerosi malati che vi ho accompagnato e che ivi ho assistito ho veduto una trasformazione sensibile di più alto valore di quella materiale che essi chiedevano alla Vergine di Lourdes.

Esseri infelici, condannati inesorabilmente a vivere su di una sedia, su un lettuccio, poveri esseri stroncati nelle membra e nelle speranze più legittime, poveri corpi sfasciati trattenuti insieme da un filo di vita, nei lunghi giorni di sofferenze, nel silenzio vuoto di speranze e di consolazioni in cui trascorrevano i loro giorni, avevano concepito una speranza, poter andare a Lourdes, poter sentire ancora una volta affluire al cuore vigoroso il sangue e dipartirsene per diffonderlo in tutto il corpo ricco di elementi vitali, poter sentire ancora una volta la gioia della vita e ritornare alle opere, e accarezzare le dolci speranze e adoperarsi a realizzarle.... Lourdes appare a tante anime come il mezzo che li riconduce alla vita.... Io ricordo di essermi, durante il viaggio nei vagoni-ospedali, chinato le mille volte su questo o su quell'ammalato per consolarlo o

per apprestare una cura, e di non aver sentito esprimere da esso che un desiderio. La salute riconquistata e con essa la vita! E mi riusciva difficile frenare tali sentimenti e mostrare come l'anima cristiana debba inchinarsi dinnanzi ai mirabili disegni della Provvidenza divina.

Ma, come per incanto, tosto che si era giunti a Lourdes, tosto che gli ammalati prendevano posto all'ospedale dei Sette Dolori, subito dopo la prima visita alla Grotta, o la prima visita alla piscina, in quelle anime avveniva un rivolgimento profondo. E non si trattava di questa o di quella persona, si trattava di tutti, anche di quelli che erano meno, spiritualmente, preparati; alla vista delle miserie più diverse, al respirare soprattutto un'atmosfera così satura di spirito cristiano, essi venivano a poco a poco a giudicare e a valutare ben diversamente le loro afflizioni, i loro malanni. Dirò la commozione che mi prese quando una povera donna amputata di ambedue gli arti inferiori, a me, che cercavo di farle animo, diceva: « Io, padre, io non chiedo più la guarigione, io la chiedo invece per tante anime che soffrono molto e molto più di me ».

Ed ancor più. Un anno, mentre gli infermieri preparavano gli ammalati per trasportarli dall'ospedale dei Sette Dolori al vagone-ospedale, io rivolgevo a quei poveretti affidati alle mie cure — erano un centinaio e nessuno, dico nessuno, presentava il più piccolo miglioramento — alcune parole per far loro intendere che un'anima cristiana deve inchinarsi davanti ai misteriosi disegni della Provvidenza. Quando ebbi finito di parlare, quelli che potevano reggersi in piedi mi si strinsero d'attorno baciandomi le mani; gli altri dalle barelle mi tendevano le braccia;

e tutti mi dicevano ad una voce sola: « Padre, non è necessario che ella ci dica questo. Qui abbiamo compreso che i nostri malanni non sono i più gravi e che le nostre croci non sono le più pesanti. Noi rinunciamo alle grazie, perchè la Madonna le faccia ad altri più bisognosi e più degni di noi ».

E tra quei poveretti ve ne erano alcuni che conoscevano bene la sentenza di morte che li aveva colpiti.

5. — L'EUCARISTIA E IL MIRACOLO A LOURDES.

Io vi ho parlato sin qui della meravigliosa fioritura di pietà Eucaristica che si ha a Lourdes. Sarebbe però incomprensibile questo fatto, se io non vi facessi cenno di un altro fatto correlativo ad esso, e con esso in intima connessione. Intendo parlare del miracolo Eucaristico.

A Lourdes, lo ha notato assai bene il Toquendec, non vi ha soluzione di continuo tra la pietà e il miracolo. Preparato da atti di fede, di speranza, di carità, questo suscita attorno a sè nuovi atti di tali virtù. Esso è strappato, per dir così, per mezzo della preghiera insistente e a sua volta suscita e rianima la preghiera. È veramente cosa edificante, allorchè un ammalato guarisce. Attorno a lui il racconto della guarigione passa di bocca in bocca. Lo spirito critico non si insinua a sceverare ciò che è vero da ciò che è aggiunto dalla leggenda formatasi a poco a poco attorno all'ammalato. Anche l'uomo incredulo sente l'influenza di questa azione che si

irradia attorno all'ammalato e che si traduce in opere di pietà, in conversione subitanea di altri cuori. E l'ammalato è inteso da mille persone che gli chiedono una cosa sola: di avvicinarsi maggiormente a Dio; e a tutti pare di toccare qualche cosa di Dio allorchè hanno rapporto con questa creatura, in cui Iddio ha voluto mostrare la sua potenza e la sua misericordia.

A mio modo di vedere, questa atmosfera particolare che si forma a Lourdes attorno al miracolo non si può scindere da esso, se se ne vuole comprendere l'intimo significato. Ebbi più volte ad affermarlo nelle mie discussioni intorno ai fatti di Lourdes. Chi cerca di notomizzare i fatti di Lourdes alla fredda luce speculativa, strappandoli da tutto ciò che è intimamente connesso ad essi, arrischia di perderne di vista il significato intimo. Allorchè prendiamo un animale e lo uccidiamo e ne facciamo la fine anatomia, noi ne veniamo a conoscere le più intime strutture, ma noi non possiamo cogliere il fenomeno della vita nella sua realtà. Questa ci sfugge, perchè noi non l'abbiamo più sotto mani. Per conoscere che cosa è la vita, bisogna studiarla nel vivente, nelle sue manifestazioni meravigliose, in queste segrete connessioni che adattano il vivente all'ambiente in cui vive e ai suoi bisogni. Così del miracolo. Se noi vogliamo comprenderlo, dobbiamo non già notomizzarlo con gli istrumenti della critica. Per questa via arriveremo a conoscerne gli elementi anatomici, ossia ciò che ne è la condizione fisica, ma ci sfuggirà l'elemento essenziale. A Lourdes, questo elemento è dato dalla connessione intima che vi è tra la Eucaristia e le manifestazioni misericordiose di Gesù Cristo. Bisogna quindi studiare il miracolo là, nella

sua atmosfera. Nè stupisca questo. La povera vedova o il povero cieco del Vangelo comprendevano i miracoli di Gesù Cristo assai meglio dei Farisei che, attraverso le sottigliezze casuistiche, smarrivano di vista l'elemento essenziale del miracolo. Così, per citare un esempio tra mille, una guarita a Lourdes, la Rouchel, una povera donna ignorante, poteva rispondere serenamente a un convegno di medici increduli sottilizzanti tra le incertezze della constatazione scientifica: « Come io sia guarita non so: di quale natura fosse il mio malanno non so. Io so solo che sono guarita, perchè Maria Santissima ha interceduto presso il suo Divin Figliolo. E a me questo basta. Io dovrò, d'ora innanzi, amare di più Gesù Sacramentato ». Mirabile sapienza, nascosta sotto le umili apparenze della ignoranza, da un lato, e grossolana ignoranza, nascosta sotto le apparenze della più moderna scienza, dall'altro.

Con ciò non voglio dire che non si debba praticare la ricerca scientifica intorno ai miracoli di Lourdes. Questa ricerca scientifica si deve anzi praticare con ogni cura, perchè essa ci mette nelle mani un elemento prezioso per dimostrare il fatto della esistenza del soprannaturale a Lourdes. Ma non illudiamoci. La mia esperienza personale — e le discusioni sostenuti con i medici lo provano — dice in proposito qualcosa. Se noi vogliamo capire — nel senso vero della parola — i miracoli di Lourdes, noi non dobbiamo toglierli dalla loro atmosfera, noi dobbiamo studiarli là, in quella terra beata benedetta da Dio. Solo allora potremo capire questa intima connessione che vi ha tra il miracolo compiuto per intercessione della Vergine e le manifestazioni Eucaristiche.

6. — Gli avversarî di Lourdes.

Da ultimo conviene dire una parola anche dei nemici di Lourdes.

Io ho avuto la singolare fortuna per una serie di anni di dover combattere contro di essi, ed ho potuto studiarne più davvicino la psicologia.

Sfidato più volte a portare la discussione intorno ai fatti di Lourdes, ho tentato più volte di fissarla su un campo positivo nel quale la discussione è possibile anche cogli increduli, con lo scopo di stabilire una premessa ragionevole, sufficiente, dal punto di vista del contributo dell'intelligenza, per compiere l'atto di fede con tutto il nostro spirito; ho voluto soprattutto con i miei colleghi medici tenere un contegno tale da far toccare loro con le mani che la mia fede permette quella libertà di movenze e di ricerca che è negata agli schiavi del cosidetto libero pensiero. Mi sono sempre trovato dinnanzi una difficoltà. Mentre io tentavo di mettere le mie premesse e cercavo di stabilire sul campo dei fatti le mie convinzioni scientifiche, i miei avversarî correvano d'un tratto alle illazioni religiose, miravano a discutere le manifestazioni più elevate della pietà: Lourdes, la conversione delle anime, la folla che è trascinata dall'entusiamo, le processioni eucaristiche, ecc.

Chi legge il resoconto stenografico della discussione sostenuta da me per due notti intere con una associazione di medici, trova la constata-

zione di questo fatto che ha costretto più d'uno a riconoscere come i nemici di Cristo non sono punto animati da spirito di ricerca della verità.

E la ragione è evidente. Gesù Sacramentato o genera odio o genera amore.

Permettetemi un ricordo personale, che è anche una confessione. Quale medico frequentavo le sale degli ospedali, avevo per abitudine di trattenermi in quelle corsie sino a tarda ora con qualche collega, trattenutovi dall'amore per la ricerca scientifica. Si usciva di notte, e, come è d'uso in molti ospedali, a quell'ora il sacerdote suole portare il Ss. Sacramento e distribuirlo a coloro fra gli ammalati gravi, che chiedono di essere viaticati. Ora io ricordo come in me e nei miei compagni di studio l'incontro con la modesta processione suscitava uno stato d'animo strano, costituito da contrasti vivacissimi di odio e di turbamenti, cosicchè, ad insaputa nostra, si cercava un mezzo per sfuggire quell'incontro temuto ed anche odiato. Così, mentre si cercava la verità faticosamente attraverso i misteri della natura, che sembra gelosa dei suoi secreti e se li lascia strappare a brani e dopo fatiche inaudite, chiudevamo gli occhi alla verità che veniva incontro a noi.

E questo è pur troppo lo stato d'animo di molti. Gesù Cristo, specie nella santissima Eucaristia, la Vergine che offre il suo Figliuolo divino, suscitano in molte anime odio irrefrenabile, odio che è il risultato del combattimento spirituale che esso desta, e che è l'eco della reazione vivace ai richiami dolcissimi di Gesù. Così si spiega la lotta accanita che durante questi anni si combatte contro le manifestazioni Eucaristiche. Ho conosciuto gli avversarî di Lourdes

in Italia, come in Germania e in Francia, li ho avvicinati per studiare il loro animo, e ho constatato che in tutti è una sola affermazione. Odio a Lourdes, perchè Lourdes richiama a Cristo. Ho ascoltato quello che essi dicono a Francoforte, come a Parigi, come a Milano, e ho colto sul loro labbro una sola espressione: Combattere Lourdes, perchè riconduce a Cristo.

Quando mancasse ogni altra testimonianza, ogni altra prova di fatto, è questa per noi la più bella, la più efficace per ripetere: andiamo a Maria per arrivare a Gesù.

V.

LE PROIBIZIONI ALIMENTARI DEGLI EBREI

E L'ORIGINE DEL DIGIUNO ECCLESIASTICO

LE PROIBIZIONI ALIMENTARI DEGLI EBREI E L'ORIGINE DEL DIGIUNO ECCLESIASTICO

1. — Le proibizioni alimentari Mosaiche.

Molti sono soliti ripetere che le norme ecclesiastiche sul digiuno e sulla astinenza non sono che norme igieniche. E lo provano affermando che esse non sono altro che una derivazione delle proibizioni alimentari degli Ebrei. Ne consegue, si dice, che queste norme ecclesiastiche debbono essere osservate solo in quanto esse corrispondono alla moderne nozioni di igiene (1). Ogni cattolico che conosce il Catechismo sa come si risponde a questo ragionamento, ma non tutti forse sanno che anche l'argomento scientifico sul quale esso è fondato è erroneo. Perciò ritengo opportuno esporre il risultato di alcune mie indagini.

In *Lev.* XI, e in *Deut.* XIV, noi troviamo una

(1) Numerose sono le pubblicazioni intorno a questo tema. Si vegga, tra le più recenti: Weyl, *Zur Geschichte der sozialen Hygiene*, Jena; Monod, *Histoire de l'hygiène publique*, in Rochard, *Encycl. d'hygiène*, t. VII, pag. 417; Gueneau de Mussy, *Études sur l'hygiène de Moïse et des anciens Israelites*, in *Union médicale*, 1885, N. 4, 6, 8; Segrè, *L'igiene nella bibbia e nei libri rabbinici*. Torino, 1897; Bruzon, *La médecine et les religions*, Paris, 1904; Luering, *Die über die mediz. Kenntniss der alten Ægipten*, ecc., Leipzig, 1888; Provenza, *Attraverso l'igiene e la legge sanitaria arcaica*, Palermo, 1897; Mercanti, *Di alcune pretese norme igieniche presso i popoli primitivi*, Ramazzini, 1900, A. I. F. 2.

legge che è evidentemente una legge dei cibi. « *Questi sono gli animali che dovete mangiare* ». « *Non mangiate quelli che sono immondi* ». « *Distinguete tra mondo e immondo, e tra animale, che si può mangiare e animale che non si può mangiare* ».

Alla proibizione fa seguito un elenco degli animali mondi e degli animali immondi e sono esposti i principî secondo i quali si possono distinguere gli animali mondi dagli immondi. La medesima proibizione è ribadita in altri passi della S. Scrittura; ad es. *Lev.* XX, 24-26, ecc.

Tale proibizione riguardava sopra ogni altra cosa l'alimentazione. Ma, la inscrizione di un animale nella lista degli animali impuri non determinava, per se stessa, alcun disprezzo per quell'animale. L'aquila, il cane, il cavallo sono classificati nella categoria degli animali impuri, e tuttavia la S. Scrittura in molti passi loda le loro qualità e li indica anche come simboli delle virtù morali. Al di fuori della alimentazione, gli Ebrei potevano usare degli animali impuri, e così potevano, ad es., usare dell'asino e del camello, che sono anzi i due animali da soma più comuni presso di loro. Ciò perchè non si proscriveva il contatto con gli animali immondi vivi, per es. il camello che porta il cavaliere. Così pure non si proibiva di servirsi degli animali uccisi per usi sacri e profani. Invece era proibito l'uso degli animali morti da sè, le carni dei quali non converrebbe assumere come cibo umano. Così pure non conviene, secondo la legge biblica, cibarsi degli animali immondi morti.

Non è qui il caso di vedere quali sono gli animali proibiti; per ciò che a noi interessa, basti

osservare con l'Hummelauer (1) che l'elenco fu necessariamente variabile a seconda delle varie epoche.

Quale fu l'origine di questa legge? Su questo punto si è discusso assai dagli studiosi e l'accordo non è per anco raggiunto. Io intendo qui esaminare le ipotesi che furono sino ad ora avanzate e vedere quale fra esse meglio dà ragione dei fatti. Innanzi però di entrare nella questione che ci interessa, è necessario premettere alcune considerazioni.

La prima origine storica di questa legge appare essere anteriore a Mosè, come si può rilevare dal *Lev.* (XX, 25), ove la separazione di animali mondi e di animali immondi è presupposta antica per il popolo di Israele e stabilitasi per significare la elezione di questo fra gli altri popoli, elezione che è più antica di Mosè. Alla medesima conclusione ci fa arrivare la considerazione del *Genesi* (VII, 2, segg.), dal qual passo appare che la distinzione di animali puri ed impuri era anteriore al Diluvio. Allorchè noi leggiamo: « *Prendete sette per sette di tutti gli animali puri.... e una coppia degli animali impuri* », troviamo per la prima volta usato questo vocabolo. Il che dinoterebbe che già l'apprezzamento dell'uomo aveva condotto a questa distinzione avanti il diluvio.

Alcuni autori tentano impugnare questa conclusione dicendo che « Mosè ha parlato in questo modo per anticipazione; Iddio avrebbe cioè designato a Noè le specie di animali di cui egli voleva salvare sette coppie, e quelle delle

(1) HUMMELAUER, S. J., *Commentarius in Exodum et Leviticum*, Paris, 1897.

quali egli non voleva salvare che una coppia sola. Più tardi, ai tempi di Mosè, le prime specie furono chiamate pure, le altre impure, di maniera che Mosè, pubblicando in questo tempo il *Genesi*, ha potuto usare di questa denominazione ». Ora questa soluzione ne appare, osserva Many, forzata. Infatti è ben strano che tutti e solo quegli animali dei quali Iddio aveva voluto se ne avesse salvare una sola coppia fossero dichiarati impuri. È molto più semplice il pensare che questa distinzione esisteva già prima del Diluvio e che degli animali impuri, se ne salvarono meno, perchè meno direttamente necessarî all'uomo, o per l'alimentazione, o per i sacrifici, o per altro. Così pensano molti autori, ad esempio l'A Lapide.

Non si può però affermare che prima di Mosè esistesse alcuna legge divina in proposito. Infatti Iddio stesso permette a Noè di mangiare delle carni di tutti gli animali (*Gen.*, IX, 4). Laonde appare giustificata la opinione espressa da alcuni autori (Pererius, Hummelauer) che gli uomini antichi, condotti dal lume della ragione e sotto l'influsso della Provvidenza di Dio, abbiano avuto pie costumanze, le quali stabilivano quali cose erano sacre e quali no, quali erano impure e quali no; solo più tardi tale costume assunse valore di legge.

È poi da notarsi che proibizioni consimili di determinati cibi esistevano in altri popoli primitivi, come lo provano le leggi dei Persi e soprattutto i testi Assiro-Babilonesi (1).

---

(1) Non possiamo però tralasciare di osservare che dal *Genesi* (I, 29; II, 16; III, 1-3) apparirebbe che il regime dell'uomo primitivo sia stato vegetariano e che il cibo animale

Questa affermazione ne conduce a studiare, almeno succintamente, quali erano gli usi degli altri popoli antichi a riguardo degli animali impuri.

Nella avanzata civiltà Babilonese le impurità erano assai poco numerose; anzi vi ha qualche autore che pensa che la distinzione tra carni pure e carni impure non esisteva per essi. Lagrange riferisce che i Babilonesi si dovevano astenere dalla carne di porco il 30 di mese di Ab, come dalla carne di bue il 25 Arahsammu, e che queste proibizioni non sembra abbiano avuto un carattere di penitenza, ma che debbono essere considerate come una sopravvivenza di uno stato antico di cose. « In questa civiltà raffinata, scrive il P. Lagrange, le impurità sono ridotte al minimo dalla razza e dal tempo ».

Fra gli Egiziani la distinzione di animali puri ed impuri vige dalla più remota antichità. Noi la troviamo ai tempi in cui Giuseppe governava l'Egitto (*Gen.*, XLIII, 32); Porfirio ci dà l'elenco degli animali che presso questo popolo erano ritenuti come impuri e le carni dei quali erano perciò proibite.

Nella legge di Manou noi troviamo prescrizioni assai simili a quelle di Mosè, ed abbiamo l'elenco degli animali dai quali ogni Duidija (Indiano « rigenerato », iniziato) deve astenersi.

Fra gli Arabi il concetto di animali impuri era assai ben radicato, come è dimostrato dal Wellhausen, il quale riferisce che presso gli an-

---

non si sia usato che dopo il Diluvio (*Gen.*, IX). Tuttavia questi testi non si debbono forzare troppo per ricavarne il senso letterale; essi sono per lo meno indizio della tendenza del pensiero Ebraico.

tichi Arabi vigeva l'uso di non bere il sangue e di non mangiare la carne se non dopo la immolazione rituale, eccezione fatta per la selvaggina.

Noi troviamo quindi che la distinzione di animali puri ed impuri e la relativa proibizione è diffusissima. Non è quindi a stupirsi che la troviamo anche presso gli Ebrei.

2. — Impurità e proibizioni alimentari.

Vediamo ora le varie ipotesi che furono emesse per spiegare l'origine di questo concetto di impurità e la relativa proibizione. Esse sono le più diverse e le più disparate.

Origene afferma che il fine di Mosè è stato quello di allontanare gli Ebrei dalla idolatria dichiarando impuri gli animali che gli Egiziani consideravano come « divinatorî », perchè questi erano impiegati dai loro sacerdoti per la divinazione (*Contra Celsum*, 1, 93, t. XI, col. 1171). Ma contro questa spiegazione sta il fatto che la legge mosaica permetteva alcuni cibi animali che erano usati dagli Egiziani. D'altra parte non si comprende come fosse necessario proibire questi animali per incutere disprezzo per i culti Egiziani.

L'idea di Origene fu ulteriormente svolta da Teodoreto, il quale dice che Dio, prevedendo la stupida follìa degli uomini, i quali sarebbero arrivati sino ad adorare gli animali, per preservarne gli Ebrei, permise che avessero a mangiare la carne degli animali, affinchè non avessero ad adorare ciò di cui si cibavano, ed in pari tempo ne dichiarò alcune specie impure, affinchè con-

cepissero per esse un disprezzo ancor maggiore. Ora anche contro questa spiegazione sta il fatto che nella categoria degli animali impuri ve ne hanno alcuni che non erano adorati dagli Egiziani.

Questa ipotesi è stata ulteriormente sviluppata e noi la troviamo esposta anche nel *Dictionnaire biblique*, nel quale il Many esprime l'opinione che la ragione principale della proibizione si deve cercare nel fatto che Mosè volle separare il popolo ebraico dai popoli idolatri in mezzo e a fianco dei quali esso viveva; e ottenne ciò imprimendogli un carattere di santità che lo doveva ingrandire ai suoi occhi stessi. Infatti il fine principale della legislazione Mosaica è stato quello di conservare in Israele il culto al vero Dio, ed il mezzo generale usato da Mosè è stato quello di separare gli Israeliti dai popoli idolatri che gli erano vicini. Con le proibizioni alimentari veniva aumentata la separazione fisica, per ottenere la quale Iddio aveva collocato il suo popolo in un paese chiuso dal mare, dai fiumi, dai monti e dai deserti in guisa da limitare ed anche impedire i commerci con i popoli vicini. La separazione morale veniva a rendere più efficace questa separazione fisica. Ora il Many ritiene che uno dei mezzi per ottenere questo fine fu la legge degli alimenti. Per rendere meno frequenti e più difficili e meno intime le relazioni con i popoli idolatri, Mosè proibì di mangiare parecchie delle specie di animali dei quali si nutrivano gli idolatri; dichiarò questi animali, dal punto di vista della alimentazione, impuri ed esecrabili e non volle che gli Israeliti lordassero il loro corpo e la loro anima con essi (*Lev.*, XI, 43).

Ora, ad onta di questa ulteriore modificazione,

tale spiegazione non è accettabile; perchè anche qui vale l'obbiezione che gli animali proibiti non erano precisamente quelli sacri fra gli Egizî.

Inoltre non si comprende come la proibizione di un cibo potesse separare un popolo da un altro. Ed anche questa spiegazione ne appare troppo finalista e, volendo spiegare molto, finisce per non spiegare nulla.

3. — Le pretese norme igieniche di Mosè.

Altri autori hanno cercato altrove la spiegazione e, come il Bohlen, pensano che la distinzione in animali impuri e animali puri non sia che un riflesso di una distinzione dualista o manichea. Ma tale distinzione è contraria al testo del *Genesi*, secondo il quale tutto era buono.

Sorvolando su alcune spiegazioni di poca importanza e delle quali la critica ha fatto ormai giustizia, merita di essere ricordata una spiegazione la quale conta oggi ancora molti seguaci. Si ritiene, cioè, che Mosè abbia avuto un fine igienico.

Guesneau ha scritto: « L'idea delle malattie parassitarie ed infettive che ha conquistato tanta parte nella patologia moderna sembra avere preoccupato gravemente Mosè; essa domina si può dire tutte le sue prescrizioni igieniche. Egli esclude dal regime ebraico tutti gli animali che sono invasi dai parassiti ed in modo particolare il porco ». E altrove il medesimo autore scrive: « Mosè non si è accontentato di gettare le basi dell'igiene sociale; egli è entrato nei particolari

più intimi che ci fanno ammirare la sagacità delle sue osservazioni e la sapienza delle sue proibizioni ».

Così pure un igienista insigne, Bouchardat (1), scrive: « Il consumo dei corpi grassi per l'uomo è tanto più considerevole quanto meno è elevata la temperatura media, e viceversa. Mosè e Maometto, che hanno così bene studiata la igiene dei popoli meridionali, hanno proibito con ragione l'uso degli alimenti più efficaci per la calorificazione: il grasso, la carne di porco, ecc. ».

E ancora: il Monod, a proposito degli animali acquatici, scrive: « Questa regola che proibisce gli animali senza squamme esclude dalla alimentazione l'anguilla che vive nel fango e la cui carne è indigesta, il siluro, pesce da preda che soggiorna anch'esso nella mota, il gambero che si nutre di carni in putrefazione, ecc. ».

L'Isambert non è meno reciso; secondo lui, in Oriente le regole di igiene sono state formulate sino dai tempi più antichi dai legislatori religiosi, Mosè e Maometto. E prosegue facendo un parallelo tra gli Europei viventi nei paesi caldi che non rinunciano alle abitudini alimentari d'Europa e sono perciò soggetti alle malattie più degli indigeni che seguono i precetti alimentari igienico-religiosi e resistono alle cause morbigene.

Ma anche questa argomentazione è erronea. Per quanto riguarda, per esempio, le proibizioni di carni che sono veicolo di malattie infettive, si dovrebbe ammettere che Mosè avesse conosciuto il rapporto che c'è tra le malattie parassi-

---

(1) Vedi in Brochard, *L'hygiène publique chez les Juifs*, Paris, 1865.

tarie o infettive e determinate specie animali, ossia fatti che solo le più moderne indagini hanno messo in luce. E, per citare qualche esempio, per quanto riguarda la carne di porco, il legislatore biblico avrebbe dovuto conoscere il ciclo vitale del *taenia solium*, ciclo per il quale questo parassita è ospite obbligato di varie specie di animali, il che fu dimostrato solo in tempi assai recenti da Leuckart. E ancora, per quanto riguarda la carne di porco, il legislatore biblico avrebbe dovuto conoscere il rapporto che vi ha tra carni panicate e la trichina, rapporto che fu scoperto solo nel 1835 da Paget e Owen. Del pari si deve dire che il legislatore biblico avrebbe dovuto conoscere i cicli vitali di alcuni parassiti dei roditori e di determinate specie di pesci, i processi di intossicazione da alimentazione albuminoidea (*botulismo*) o i complessi fenomeni della calorificazione animale (ad es., il potere dinamogeno dei grassi).

Di più è da osservarsi che di alcune carni non appare menomamente giustificata la proibizione, se si considerano le conoscenze mediche del tempo. Così, dal punto di vista igienico, non si comprende la proibizione della carne di lepre, degli uccelli di rapina, ecc.

Si aggiunga poi che proibizioni consimili si hanno fra altri popoli, fra i quali consta che nessun precetto igienico presiedette a tali proibizioni. Consta, ad esempio, che certe razze di Boschimani non mangiano la carne di capra, che pure tra loro è l'animale più domestico. Alcune razze dell'Africa centrale hanno tanta ripugnanza per alcuni pesci che non solo non li mangiano, ma si astengono persino dal toccarli. I Damara, come tutti i Cafri, sono assai rigorosi

nell'astensione da certi cibi proibiti. I Touaregs del Sahara, per quanto soffrano spesso la fame, rifiutano con orrore i pesci, gli uccelli, le uova, cibi che invece non sono spregiati dagli abitanti del deserto, e si adattano a mangiare invece le lucertole. Gli antichi Egiziani non mangiavano la carne di vacca, perchè era ritenuta animale sacro; anzi Diodoro narra che in una carestia preferirono ricorrere alla antropofagia piuttosto che mangiare un animale sacro.

Noi quindi dobbiamo rigettare, in base a tutti questi fatti, anche questa spiegazione, ad onta che abbia in proprio favore la autorità di così insigni igienisti e ad onta che essa sia stata accettata da molti studiosi della S. Scrittura.

4. — Il Totemismo e le proibizioni alimentari.

Una spiegazione affatto diversa ci è stata offerta in questi ultimi anni dagli studiosi del totemismo, e noi l'accenniamo perchè il quadro sia completo.

Benziger, seguendo in ciò W. R. Smith, pensa che gli animali impuri non erano altro che antichi animali sacri, perchè erano come tali giudicati loro antenati. La medesima opinione è sostenuta da S. Reinach. Essa è ampiamente svolta e discussa nelle opere di Jevons, Durkheim, Curtiss, Tiele, ecc. (1).

(1) Veggasi: Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1905; Reinach, *La portée hygiénique des prescriptions ali-*

Si ha in questa dottrina quel ravvicinamento di ciò che è sacrò e di ciò che è impuro, che, come nota Lagrange, caratterizza gli studî di quanti si sono occupati dell'argomento in questi ultimi tempi.

Conviene quindi che studiamo questa ipotesi da un punto di vista più ampio. Per comprenderne però il significato e l'importanza conviene premettere qualche nozione sommaria.

Si chiama con il nome di *Totemismo* un complesso di fatti, per i quali una comunità di popoli primitivi (*clan*) riguarda con venerazione superstiziosa determinati oggetti naturali, per lo più animali e piante (*totem*), dai quali crede di aver avuto origine o dai quali crede di dipendere. Tra il totem e i membri del clan si crede esistere una misteriosa relazione; il totem protegge tutti gli individui del clan; tutti gli individui di un clan portano venerazione al loro totem, ne disegnano la immagine sulle armi, sugli scudi. Ond'è che nessuno uomo uccide o mangia l'animale totemico. Gli Omahas credono che chi mangia l'animale totemico, anche inconsciamente, deve ammalarsi; e non solo si ammala colui che ha infranto il divieto, ma ammalano anche la sua moglie e i suoi figli.

Sull'origine del totemismo varie sono le teorie. Lo Spencer ne trova la spiegazione in una falsa interpretazione dei nomi. Fra i selvaggi è comune l'usanza di dare prima agl'individui, poi al *clan*,

---

mentaires, in: *L'université israelite* 1891, n. 35; Curtiss, *Ursemitische Religion in Volksleben des heutigen Orients*, Leipzig, 1904; Evans, *The Mycenaean Tree*, ecc., London, 1906; Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, London, 1896.

il nome di qualche oggetto naturale; ciò che finisce coll'indurre in loro la credenza di discendere da quell'oggetto, che diventa il nume tutelare, il simbolo, il *totem* dell'aggruppamento. Anche Lubbock crede che il totem si debba alla consuetudine di dare alle persone e alle famiglie nomi di animali. Invece, secondo Pikler, la introduzione delle denominazioni totemiche sarebbe la conseguenza della così detta *scrittura pittorica*. Fra i selvaggi la comunicazione a distanza e la fissazione delle idee mediante segni rappresentativi, vien fatta per mezzo della figurazione degli oggetti che si vogliono esprimere. Ma, se tale rappresentazione grafica riusciva facile per certi oggetti determinati, diventava estremamente difficile quando si trattava di designare i diversi gruppi di una medesima popolazione, finchè non si ricorse all'espediente di indicare ciascun gruppo per mezzo di un oggetto naturale, facile a disegnarsi, di preferenza un animale. Posteriormente, da questo uso meramente convenzionale, si sviluppò la credenza nella derivazione dal totem e la venerazione per esso. Frazer invece ritiene che il totemismo in origine sia stato un sistema di cooperazione, fondato su pratiche magiche, destinato a provvedere ai bisogni di una comunità e a tenerne lontano mali e pericoli. Altri hanno immaginato altre teorie (1). Non è qui il caso di risolvere questa questione.

---

(1) Vedasi, tra le molte pubblicazioni in proposito: FRAZER, *Le totémisme*, Paris, 1898; LANG, *The Secret of the Totem*, London, 1905; DURKHEIM, *Le totémisme*, in: *Année sociologique*, 1902; AMELINEAU, *Rôle des serpents dans les croyances religeuses*, in: *Revue de l'histoire des religions*, t. XI, n. 3, 1905.

Qualunque ne sia l'origine, il totemismo è estremamente diffuso. Pressochè universale in Australia, esso predomina fra le tribù ad oriente delle Montagne Rocciose, nell'America Settentrionale, ed esiste fra molte popolazioni di quella centrale e meridionale. In Africa prevale in Senegambia, presso i Bakalai dell'Equatore, i Damara, i Bechouani, e se ne trovano traccie fra gli Ascianti, i Galla all'Abissinia, nel Madagascar. Si hanno prove del totemismo al Bengala, in Siberia, in Cina, alle Filippine, ecc. Nella stessa Europa si riscontrano anche oggi nei nomi di certe famiglie, in certe costumanze, in certi pregiudizî, traccie del totemismo primitivo.

Fra le antiche nazioni, secondo alcuni autori, si rinvengono credenze totemistiche presso i Babilonesi; tali credenze furono estremamente diffuse ed ebbero gran parte nei riti e nei costumi degli Egiziani e se ne rinvengono sicure vestigie anche fra gli Israeliti.

Col totemismo si spiegano da alcuni autori i nomi dei capostipiti Simeone e Levi; Simeone prende il nome dall'jena; Levi non è che l'appellativo gentilizio di Lia e questo nome significa cervo. Il clan idumeico e più tardi giudaico di *Caleb* significa del cane; *Schobel*, che figura tanto in Giuda quanto in Edom, significa leone; *Epher*, tanto nelle tribù di Giuda quanto in quelle di Manasse, significa figlio dell'antilope: il clan giudaico di Oren, come l'idumeo di Oran, si denominano dallo stambecco (1)

Ora, come ho accennato, il totemismo, che è stato invocato dagli studiosi delle religioni a

(1) Stade, *Storia del popolo d'Israele*, trad. it., vol. I, pag. 228.

spiegare i fatti più diversi, non poteva non essere invocato anche a spiegare le proibizioni di alcuni cibi tra gli Israeliti. Uno degli animali totem degli egiziani era il porco. Se un uomo beveva del latte di troia, essi credevano si dovesse coprire di squamme. Come animale totemico il porco era un animale sacro e veniva sacrificato in determinate circostanze ad Osiride, mentre in ogni altro tempo era considerato immondo, tantochè chiunque toccava un porco doveva tuffarsi subito, vestito com'era, nel fiume; ed i guardiani di questo animale erano esclusi dai templi e non potevano maritarsi se non con donne della loro condizione.

Nè diversamente da un fatto totemico, si dice, si devono considerare la proibizione mosaica di cibarsi della carne di porco e, in genere, nella maggior parte, le proibizioni alimentari. Si ritiene che la molteplicità di esse non contrasta con la loro origine totemica, mentre si può spiegare, come fa lo Stade, con la fusione dei singoli clan, che si sarebbero comunicati l'uno coll'altro le loro abitudini e le loro repugnanze alimentari. Troviamo infatti le traccie di una completa fusione in quei casi in cui una data proibizione è accettata da una parte della popolazione e da una parte no; come accade, per es., in Arabia per le locuste, che vengono mangiate da alcune tribù e rifiutate da altre, cui fa riscontro il fatto che questi animali appaiono nel *Levitico* (XI, 21) fra gli animali permessi, nel *Deuteronomio* (XIV, 19) fra quelli vietati.

Col totemismo si è tentato anche di spiegare certe proibizioni alimentari, che in altro modo si ritiene rimarrebbero perfettamente inesplicabili e per le quali non si potrebbe addurre alcun

motivo d'igiene, quelle, per es., di non mangiare il tendine della coscia, che, secondo alcuni, il *Genesi* (XXXII, 24-32) giustifica con un'oscura leggenda, ma che il Reinach considera come un caso del così detto totem parziale in cui il totem, anzichè da una specie animale, è rappresentato da un organo o da una parte determinata degli animali; come, per es., da un orecchio presso un clan mahili del Bengala, dagli occhi di un pesce presso un clan Samoa, dal sangue presso un clan degli Indiani Piedi-neri, ecc. (1).

Esposta così la interpretazione totemistica, dobbiamo chiederci quale valore essa ha.

E, innanzi ogni altra cosa, osserviamo che, se il totemismo serve a spiegare alcuni punti, non è però sufficiente a spiegare tutte le proibizioni alimentari, ad esempio quelle che si riferiscono alle carni morte o di animali lacerati dalle fiere (*Es.*, XXI, 30; *Lev.*, XI, 40; XVII, 15).

Di più dobbiamo osservare che non è lecito assimilare nel medesimo concetto totemico le impurità ebraiche con quelle dei selvaggi, come fanno i sostenitori dell'interpretazione surriferita. Consta infatti che la impurità e la purità del popolo ebraico sono assai diverse da quelle proprie di altri popoli selvaggi, ed hanno un carattere tutto loro speciale. « La grande preoccupazione dell'ebreo per venticinque, o trenta secoli fu, scrive Leroy Beaulieu, quella di mantenersi puro.... Questo pensiero lo perseguita dalla nascita alla morte, dalla circoncisione alla lavanda del cadavere, sulla tavola mortuaria; l'accompagna dappertutto, nei suoi cibi, nelle sue

(1) Reinach, *Phénomènes généraux du totémisme animale*, in: *Revue scientifique*, 13 octobre 1900.

vesti, sul letto coniugale.... L'ebreo pio vive in continuo timore di contaminarsi ». Una tale ossessione, che il Passigli paragona alla mania del dubbio, non deve essere dimenticata mai da chi prende in esame le pretese prescrizioni igieniche di Mosè.

Ora, se è vero che studiando le proibizioni vigenti negli altri popoli dell'antichità, noi troviamo sempre costante, benchè in misura variabile, un consimile concetto di purità, come ce lo dimostrano i fenomeni del *tabù* dei Polinesiani, il *pomali* dei Malesi, il *fady* dei Malgasci, dobbiamo tuttavia rilevare che vi è grande diversità tra la impurità nel concetto del popolo ebraico e la impurità nel concetto dei popoli selvaggi.

Infatti, come osserva il Lagrange (1), la idea di impurità entra nel dominio religioso in due modi. Nei popoli selvaggi, nei quali l'impurità è sinonimo di *tabù*, può essere un fenomeno di polidemonismo, e verso la divinità non si può avere che sentimento di timore. In questo caso ciò che è sacro è impuro, nel senso che non può essere toccato dall'uomo. Ma sarebbe un ben strano metodo quello di applicare questa genesi a tutte le impurità. Nel caso che è meglio conosciuto, e che è quello della Bibbia, si ha di Dio un'alta idea e per un sentimento molto naturale di convenienza l'uomo non usa come strumenti del suo culto e considera come assolutamente indegno di lui ciò che egli considera come impuro in sè o in rapporto a se stesso. In questo caso noi abbiamo il fenomeno contrario di quello precedente.

---

(1) LAGRANGE, *Études sur la religion sémitique*, Paris, 1905.

Noi abbiamo poi un fatto che ci illumina sulla genesi delle proibizioni alimentari e ci mostra in pari tempo la insufficienza della dottrina totemica. Noi sappiamo che la legge israelitica proibisce di bere il sangue perchè esso contiene l'anima. Ora la preoccupazione dell'anima è un tratto di luce quanto alla origine delle impurità. Il Lagrange mostra che anche a Babilonia, paese di spirito razionale e di già scientifico, si evitava di dare un colpo male inferto agli animali per il timore di colpire lo spirito. Quanto poi più si penetra nello studio delle società primitive, più ci si convince che sovente il motivo religioso teneva luogo di un principio razionale. Ma ciò non vuol dire che questo motivo religioso fosse sempre inspirato da una degradante superstizione. Non si rispettava che il freno religioso; e l'istinto razionale stesso, scrive Lagrange, sapeva servirsene per proteggersi contro gli impulsi dell'istinto animale. Il mondo antico, aggiunge il medesimo autore, come il mondo dei non civilizzati del giorno d'oggi, è stato dominato dal terrore degli spiriti. Dagli spiriti si poteva attendersi tutto; nessuna preoccupazione era superflua per mettersi al sicuro dai loro maliziosi capricci. Soprattutto occorreva difendersi da quelle manifestazioni strane o terribili della natura che erano attribuite al loro intervento speciale. Tutto sembrava procedere da potenze speciali superiori all'uomo e alle forze ordinarie della natura. Non deve dunque stupire che questo timore abbia contribuito a dare origine a precauzioni speciali o che esso abbia influito anche su misure semplicemente dettate da uno spirito di conservazione.

A me sembra adunque che chi voglia spiegarsi

le ragioni che hanno determinato la genesi delle proibizioni alimentari fra gli Ebrei, deve considerare la cosa da un punto di vista più generale che non faccia il totemismo. Bisogna cioè considerare la proibizione degli alimenti come un caso della legge della impurità che domina tutta la religione semitica.

5. — La legge di impurità.

Ora, come del concetto generale di impurità non può essere data una ragione sufficiente mediante la interpretazione troppo sistematica del totemismo che non attribuisce all'uomo primitivo altra concezione del divino che non sia quella del polidemonismo ed altro sentimento che non sia quello del timore e che prima della religione non vede altro che la magìa; così anche il caso speciale delle proibizioni alimentari non può essere interpretato secondo questa dottrina. La ipotesi polidemoniaca si mostra anche qui del tutto gratuita.

Certo, a lato del sentimento del divino e del desiderio di rendere a Dio ciò che gli è dovuto, ha dovuto agire nella genesi del concetto di impurità anche il timore del soprannaturale e degli spiriti che si incontrano in certi fatti straordinarî; ma con Chantepie de la Saussaye (1) dobbiamo far rilevare che il primo sentimento non è, come vuole il totemismo, una derivazione di

(1) Chantepie de la Saussaye, *Manuel de l'histoire des religions* (trad.), Paris, 1904.

questo. Le impurità degli alimenti alla guisa delle altre impurità non sono nate per opera del solo timore degli spiriti e del soprannaturale.

La prima origine della proibizione dei cibi fu assai più semplice. Possiamo dire con l'Hummelauer: « Legis ciborum semplicissima fuere initia, ut quaedam animalia in cibum assumi consueverint, quod essent eorum carnes salutares, sapidae adhiberenturque sacrificiis; alia repudiarentur ob rationes oppositas. Erant et aliae repudiandi rationes. Uti dies et nox boni malique moralis discrimen adumbrabant, ita animalia, quae noctu prodibant ad praedam, immunda habebantur; item quidquid in reptilibus vel acquatilibus forma serpentem animalium imitabatur; quidquid esset spurcum, uti sus, aut minorum animalium ritu omnibus se immisceret, omnia faedaret. Hac igitur ratione animalia quaedam adhibebantur, alia repudiabantur; illa munda, haec immunda habebantur; longe tamen plura neutri ordini attributa incerta fluctuabant. Qui *mos* in *legem* aliquando transiit ».

Così le impurità hanno potuto nascere di per sè. Più tardi può essersi innestato ad esse il timore del soprannaturale; ad ogni modo, allorchè vennero sotto il dominio religioso, acquistarono alcuni caratteri per i quali alcuni autori erroneamente assimilarono ciò che è impuro a ciò che è sacro, che è santo; ed è ancora per ciò che a poco a poco la nozione di impurità scomparve dalla religione, mentre quella di santità vi permane ancora.

In questo modo la legge della proibizione degli alimenti viene compresa nel grande quadro delle varie impurità che caratterizza in modo singolare la religione semitica e che si trova pure, ma

con fisionomia diversa, in tutte le religioni antiche e in quelle dei popoli attualmente non civilizzati.

Noi perciò non vediamo nella proibizione degli alimenti o l'esponente di una preoccupazione igienica o di una preoccupazione religiosa del legislatore mirante a mantenere puro il culto; neppure ritroviamo in essa il riflesso di un simbolismo mitico; respingiamo pure la interpretazione totemica, la quale urta contro i fatti perchè presuppone che il divino non sia altro che una ulteriore elaborazione di quella concezione polidemoniaca che trova la propria fonte e la propria ragione di essere nel timore di un popolo primitivo atterrito dalle manifestazioni naturali che attribuisce a esseri superiori. Preferiamo invece ritenere che:

1.° Le proibizioni alimentari non sono dovute a una causa razionale che ha spinto gli uomini a porre tali leggi (igiene, conservazione del culto, difesa della idolatria);

2.° il concetto di impurità è un concetto correlativo a quello di cosa sacra, che trova al pari di questo la propria ragione di essere in un timore riverenziale che colpiva l'uomo primitivo alla vista delle manifestazioni soprannaturali (*tabou*);

3.° le proibizioni alimentari ebbero una prima origine naturale sulla quale si innestò a poco a poco l'elemento soprannaturale;

4.° la genesi delle impurità alimentari è per nulla distinta dalla genesi delle altre impurità.

VI.

L'EDUCAZIONE DEL CARATTERE

E I RISULTATI

DELLA MODERNA PSICOLOGIA

L'EDUCAZIONE DEL CARATTERE

E I RISULTATI DELLA MODERNA PSICOLOGIA

Il nostro tempo si caratterizza per una mancanza di ciò che si chiama carattere e per una pigrizia che abbraccia tutti i campi della nostra attività psichica tanto da fare di noi uomini incapaci di ripiegarci su noi stessi per pensare e soprattutto uomini incapaci di volere, di agire.

Non vi ha studioso di questioni sociali e morali che non riconosca che gli uomini del nostro tempo sono afflitti da un male grave: la debolezza della volontà. Si ha orrore per ciò che richiede da noi uno sforzo e principalmente per ciò che richiede uno sforzo durevole. Passività, leggerezza, dissipazione sono i nomi con i quali si designa, scrive il Payot, questo stato di pigrizia che è per la natura umana ciò che è l'inerzia per la materia.

Non si comprende che un uomo che mette tutta la sua energia a servizio di un ideale così nobile come è l'ideale cristiano riesce, come scrive il P. Gillet, a elevarsi, a poco a poco, al disopra delle eccitazioni malsane che vengono a battere alla soglia della sua vita morale. Non si comprende la fecondità dell'ideale che illumina la volontà, che purifica ed eleva le passioni. In

una parola non si comprende la necessità di avere un carattere.

Il carattere si può definire, secondo il medesimo autore, forse con maggiore intuizione del vero che con precisione, come l'equilibrio volontario di tutte le energie messe al servizio della verità, dell'ideale. In questo momento di povertà di ideali e di pigrizia spirituale è dunque opportuno parlare dei mezzi più acconci per la educazione del carattere; dalla educazione del carattere noi dobbiamo attingere le forze necessarie per coordinare le nostre energie, per disciplinarle e per ravvivarle. Tutti parliamo di ricostruzione della nuova Italia. Pochi si avvedono che occorre incominciare dal ricostrurre in sè un uomo migliore. Uno studio dei mezzi per l'educazione e la formazione del carattere è dunque, da questo punto di vista, più che mai opportuno.

***

La educazione del carattere, come compito della pedagogia, intesa come scienza della educazione, è fondata, da una parte, sulla psicologia che le conferisce la conoscenza dei mezzi, e, dall'altra, sulla etica che le conferisce la conoscenza del fine. Infatti la psicologia ci dà i fatti e le leggi del mondo psichico, il quale viene da essa considerato come oggetto di conoscenza nel suo meccanismo di cause e di effetti, nei suoi caratteri qualitativi e nel suo sviluppo; la scienza della educazione del carattere assume tali fatti e tali leggi come mezzi più o meno adatti allo sviluppo psichico, sviluppo determinabile in una data direzione, più o meno artificialmente. Dall'altro lato

l'etica studia i principî della vita morale e i prodotti della attività etica nel mondo subbiettivo ed obbiettivo e in quello storico sociale. La scienza della educazione assume tali principî e tali prodotti come norme direttive e come fine ultimo da raggiungere.

Noi quindi, se volessimo studiare il problema della formazione del carattere e della educazione della volontà in modo completo, dovremmo studiarlo e come psicologi e come moralisti. Il considerare tale duplice aspetto del problema sarebbe necessario, perchè, volendo dare una giustificazione del principio fondamentale della educazione del carattere, io dovrei dare in una sintesi feconda le conclusioni delle indagini nei due ordini di conoscenza: quello della psicologia e quello della morale, e ciò per riuscire a mostrare che il segreto del successo sta nella scelta dell'ideale cristiano e nell'opera della grazia, pur mostrando d'altro lato che la grazia non distrugge la natura e che importa perciò tenere conto rigoroso delle condizioni fisiologiche e psicologiche della attività morale.

Ma questo è compito che supera il modesto intento di questo scritto. E io mi limito a esporre il problema dal solo punto di vista particolare dello psicologo dal quale i miei studî e le mie ricerche mi permettono di parlare con una certa competenza.

Quando avremo assodati gli insegnamenti della psicologia, sarà a noi facile mettere tali conclusioni a contatto con gli insegnamenti che abbiamo ricevuto da coloro che sono preposti alla nostra vita spirituale. Potremo così apportare nella nostra vita interiore quella sicura conoscenza dei mezzi che è condizione indispensabile per riu-

scire nella ardua impresa di educare la nostra volontà e di formarci un carattere a seconda dell'ideale cristiano.

***

Volete voi esser felici? La domanda può sembrare ad alcuni oziosa. E chi mai può rinunciare a questa ricerca del segreto per essere felici, dietro al quale sono corsi affannosamente, e, per lo più, inutilmente, tante generazioni di uomini? Altri risponderà che la ricerca della felicità non può essere oggetto degli sforzi di un'anima che ha compreso e ha saputo far vivere in sè i meravigliosi insegnamenti della Croce. Qualcuno anche sarà tentato di sorridere e la domanda provocherà, per processo di associazione di idee, il risveglio del ricordo di quei buoni precursori della odierna chimica logorantisi per secoli nella ricerca della pietra filosofale.

Ad onta della sfiducia degli uni e del dispezzo degli altri, ai nostri giorni un gruppo oramai numeroso di studiosi ha tentato la soluzione del problema e ne ha offerta una in nome dei progressi dello studio della fisiologia del sistema nervoso e della psicologia, la quale si presenta, agli occhi di chi la considera attentamente, come meno campata sulle nubi di quello che si sarebbe potuto pensare e come conforme a quegli insegnamenti che già avevano trovata una attuazione larga e feconda nella educazione cristiana, quale ci è stata insegnata dai grandi maestri dello spirito. La differenza consiste solo in questo che, mentre i maestri di ascetica erano riusciti a costrurre il loro edificio dottrinale empiricamente,

servendosi della osservazione, ed illuminati nel loro cammino dalla parola di Dio e guidati dall'esempio dei Santi che la Chiesa onora, invece i nuovi banditori del segreto per essere felici sono arrivati al medesimo punto per una via più faticosa: quella delle scienze sperimentali. I resultati sono qui formulati in modo più esatto; si direbbe che si ha qui la dosatura della meravigliosa droga che ci deve dare la felicità. Questa droga che opera miracoli si chiama: educazione razionale della volontà; e la scienza che ne insegna i principî si chiama psicoterapia.

Potrà sembrare ad alcuno inutile e un fuor di luogo trattare una questione che, alla fin dei conti, è già risoluta almeno in quel lato che più ci interessa, quello pratico, dal quale già da secoli si vanno formando le anime cristiane con un metodo che i nostri avversarî ci invidiano quanto basta per denigrarlo in tutte le occasioni possibili e che gli amanti ostinati delle novità trovano modo di svalutare forse perchè torna loro poco comodo. Ma è d'uopo osservare che non è questo il primo caso nel quale la scienza, arrivata assai più tardi di quello che è arrivata la spontanea intuizione pratica, ha pur servito a precisare i metodi da seguire illuminandoli dei preziosi resultati delle sue indagini. E di più, nel nostro caso, non è confortante poter mostrare agli avversarî di ciò che fa parte del nostro prezioso patrimonio che essi hanno torto di combatterci, perchè alla fin dei conti essi, seguendo una via meno diretta, sono arrivati là dove noi eravamo arrivati già da tempo?

Ascoltiamo quindi ciò che dicono su questo punto e medici e psicologi; vediamo in che consiste la psicoterapia, quali sono i metodi e i re-

sultati della psicologia nella educazione del carattere ed infine vediamo quali vantaggi pratici ne possiamo trarre.

***

Il favore che la psicoterapia si è andata acquistando in questi ultimi tempi è veramente enorme. Dobbiamo tuttavia guardarci dagli entusiasmi che per essa hanno alcuni studiosi, i quali vorrebbero fare di questa scienza l'esclusivo fondamento sia della terapia fisica, sia anche di quella psichica.

A prestare fede ad alcuni miei colleghi, francesi principalmente, la psicoterapia è onnipotente. L'immaginazione, secondo questi scienziati, avrebbe un tale potere che basterebbe persuadere di una cosa un individuo per ottenere ciò che si vuole da lui. Ma più recenti studiosi della questione confessano essi stessi che i mezzi di persuasione sono difficili a trovarsi. Lontani quindi dalle esagerazioni, noi cerchiamo di vedere ciò che vi ha di buono in questa nuova dottrina.

La psicoterapia si definisce l'arte di usare della nostra volontà in guisa da accrescerne la potenza, da permetterci di affermare maggiormente la nostra personalità e da imprimere una ferma direzione alle nostre idee e ai nostri sentimenti, eseguendo le volizioni che noi abbiamo deciso, dopo una scelta libera e razionale.

Non è qui da confondere questa arte con quella psicoterapia che esprime niente altro che una nuova forma della terapia suggestiva ed ipnotica della Salpétrière e della scuola di Nancy e che si riannoda ai nomi di due maestri: Charcot e Bernheim.

Mentre quest'ultima ha dichiarato presto il fallimento, la psicoterapia, come scienza della educazione dello spirito, procede sicura e vittoriosa nel proprio cammino.

Secondo i seguaci di essa, come si è parlato sin qui di una igiene del corpo, la quale ha compiuto progressi mirabili e si è fatta ammirare per la importanza delle sue conquiste, così ora si deve mirare con tutti i nostri sforzi ad una igiene dello spirito. Con questa scienza si mira a favorire lo sviluppo e la normale funzionalità dell'attività psichica, il che si ottiene innanzitutto con lo studio che tale sviluppo favorisce; essa tende a conoscere sempre più precisamente le manifestazioni della attività psichica riguardandole principalmente nelle loro varietà individuali per riuscire a ravvivarle, a moderarle, a correggerle, a indirizzarle e a guidarle per quella via che le rende migliori e più utili per l'individuo e per la società. Come scrive giustamente un alienista di valore, il Pellizzi, bisognerà per questa via osservare le varie manifestazioni dell'attività psichica sin dal loro primo sviluppo, vedere quanto vi possa essere di strettamente morboso e patologico, quanto invece sia soltanto una lieve deviazione; quanto sia compito del medico alienista e quanto invece possa essere suscettibile di miglioramento o correggibile con la educazione di se stessi, quali i mezzi didattici da usare, quale l'ambiente in cui meglio conviene che un dato individuo svolga la sua attività psichica, quali infine le applicazioni più adatte e convenienti.

Così la igiene dello spirito è uno studio metodico che ha per il nostro spirito gli stessi scopi che ha la igiene fisica per il corpo. Difendere cioè il nostro spirito dalle cause morbigene e rafforzarlo acciò

la sua attività si intensifichi e si migliori; il quale compito si può indicare con una formula comprensiva: educazione del carattere.

***

Molte volte i pedagogisti e gli psicologi si sono posti il problema se è possibile formare, modificare, correggere il carattere. Noi ci troviamo qui di fronte a due scuole opposte, le quali sostengono conclusioni in pari grado estreme. E così Spinoza, Rousseau, Schopenhauer, Taine, Ribot concordano nell'ammettere la immutabilità del carattere. Invece Fénélon, Stuart Mill, Spencer, Mausdley, Payot ammettono che la volontà può esercitare una grande influenza sulla volontà e vanno al lato opposto nell'esagerare la importanza della volontà.

Le divergenze degli autori a proposito dell'influenza della educazione del carattere dipendono essenzialmente dalla diversa nozione di carattere dalla quale essi partono.

Secondo Kant, il carattere è semplicemente un attributo della volontà, una proprietà per la quale il soggetto segue principî pratici determinati, che egli si è invariabilmente posti per la sua propria ragione.

Il Ribot modificava in seguito questa concezione, che ha avuto la fortuna di essere seguita dalla maggior parte degli psicologi e degli educatori; egli riteneva cioè che condizioni necessarie e sufficienti del carattere fossero la unità e la stabilità, cioè la coerenza e la fermezza.

Osserva giustamente il Pellizzi che, inteso a questo modo il carattere, è ovvio che esso appare

dote rarissima di pochissimi individui superiori; esso si riduce a non essere altro che la fortezza della volontà, che, analogamente alla potenza dell'ingegno, costituisce una dote congenita sulla quale nulla può l'educazione. Queste sono doti innate e che non solo non possono essere modificate, ma che anzi si svolgono e consolidano malgrado le più difficili e contrarie condizioni di ambiente, retaggio di pochi segnati dalla fortuna per quanto anche per essi non si possa recisamente affermare che la educazione e l'ambiente rimangano indifferenti. Si comprende così come non mancano al giorno d'oggi filosofi e scienziati che proclamano (Guyau) « che la educazione è impotente quando si tratta di modificare profondamente nell'individuo il temperamento e il carattere della razza; secondo essi si nasce delinquente come si nasce poeta. Tutto il destino del fanciullo è contenuto nel seno materno e poscia si svolge implacabilmente nella vita....; le razze discendono la scala della vita e della moralità ad un tempo, ma non la rimontano mai ».

Quindi, come osserva Gillet, il carattere si riduce ad un teorema dal quale l'ambiente esterno fa uscire le conseguenze come una necessità matematica.

Allora si comprende come l'ufficio della educazione diventa nullo e gli sforzi della volontà urtano inutilmente contro le nostre disposizioni ereditarie, contro il nostro fisico, contro il nostro io.

Secondo invece una dottrina psicologica più recente, che va sempre più facendosi strada, con la parola carattere non si indica già soltanto una manifestazione di volontà, unita e ferma, ma bensì si attribuisce a questa parola un più vasto significato; essa sta a significare, secondo Queyrat,

la impronta tipica delle tendenze naturali, dei sentimenti, del modo speciale di attività, delle abitudini, del modo di volere, di giudicare ed anche di pensare di ciascun individuo. Il carattere cioè — da un punto di vista psicologico — è la sintesi delle facoltà psichiche nelle loro molteplici forme di attività. La varietà dei caratteri è determinata quindi dalla prevalenza maggiore di una o due facoltà fondamentali sulle altre o dal loro diverso modo di associarsi a seconda degli individui.

E — da un punto di vista morale — il carattere viene così considerato come un insieme di abitudini morali intelligentemente raggruppate intorno all'asse della volontà.

Concepito in questo modo il carattere, appare ad ognuno evidente che la educazione ha una grande influenza sul carattere e sulla formazione di esso.

Questo modo di concepire il carattere ci permette inoltre di stare ugualmente lontani dalle esagerazioni, sia di quelli che negano importanza alla influenza della volontà sul carattere, sia di quelli che non riconoscono i limiti di tale influenza.

Ciascuno di noi porta con sè dalla nascita un insieme di disposizioni, di tendenze, di passioni, di tare ereditarie, che oppongono la loro forza di inerzia alla libera esplicazione della volontà. Non tener conto di questo fatto così evidente e tentare di rompere queste resistenze a colpi di volontà è semplicemente esporsi, come dice giustamente il Gillet, a rompere la volontà stessa contro le difficoltà o almeno a scoraggiare i meglio intenzionati.

Accade qui acconcio di considerare la influenza dell'eredità sulla formazione del carattere e di

determinare quale influenza ha su di essa la educazione.

Mentre, avanti il fiorire tumultuoso della scuola italiana di antropologia criminale, la quale rimise a nuovo, per opera del Lombroso, la dottrina della degenerazione emessa dal Morel e dal Moreau, si aveva una fiducia illimitata nella educazione forse per il fatto che si trascurava troppo lo studio nell'individuo di ciò che è somatico e non si sapeva vedere che ciò che è psichico; il sorgere delle dottrine dell'antropologia criminale segnò l'eccesso opposto. I meravigliosi progressi delle discipline biologiche davano alle nuove dottrine un carattere tale che in nessuno sorgeva il dubbio che la risposta della scienza potesse essere diversa. Dappertutto si vedevano degenerazione e caratteri degenerativi; ma, mentre al suo inizio la dottrina della degenerazione non aveva quella ampiezza che ebbe ad assumere poi tanto che per il Morel ereditario e degenerativo erano ben lungi dall'essere equivalenti, in breve la dottrina della degenerazione, in mano di uomini come Lombroso, finì per perdere il suo carattere originario; il concetto di eredità si confuse con quello di degenerazione, e questo estese il suo dominio alla psichiatria, alla sociologia, alla letteratura, all'arte, financo alla politica, e fu tanta la frenesia dell'estendere la dottrina della degenerazione che di recente il Brugia scriveva: « È assai difficile oggi giudicare che cosa di diritto vi appartenga; se, per esempio, sia giusto includervi con il Nordau certi delirî della poesia e del romanzo, certe strane opere della scultura o del pennello ammirate alla cieca, o non piuttosto, con il Dallemagne, porre il Nordau tra gli inquisitori feroci della originalità e della fantasia ».

La parola degenerazione perdette così, a poco a poco, il suo significato.

Le conseguenze non potevano non essere gravi. Come scrive il Ribot, il vocabolo degenerazione finì per diventare gravemente sospetto e, come dice il Brugia, di esso si è fatto e si fa tuttora scempio, e l'uso ne crea l'arbitrio a seconda di preconcetti o a servizio di teorie dubbie o paradossali. La cosa è giunta a tal punto che il Morselli deve riconoscere chè tutti noi alienisti, seguendo le orme del Lombroso, del Kraft-Ebing, del Magnan...., peccammo durante un certo numero di anni per esagerata confidenza nella dottrina della degenerazione, tanto che finimmo col porre questo fattore interno, operante in maniera oscura ed indefinita sull'organismo e sulle attività funzionali del nostro essere, a fondamento e a criterio quasi esclusivo delle nostre classificazioni e definizioni delle malattie ed anomalie mentali. Quanto al pubblico dei non competenti, esso fu trascinato dalle approssimazioni e dalle leggerezze pseudo-psichiatriche onde era formata una certa critica estetica (esempio e campione Max Nordau) a ritenere come effetto di degenerazione ogni singolarità psichica, ad empirsi la bocca del facile termine di « degenerato », ad usarlo per ogni verso ed in ogni forma di giudizio sulle personalità sottraentesi al livello medio e comune tanto in alto quanto in basso, tanto in bello, quanto in brutto, tanto in bene, quanto in male (1).

E il male andò tant'oltre che la dottrina della degenerazione divenne il perno di altre dottrine

---

(1) Cfr. Fr. A. Gemelli, *Le dottrine moderne della delinquenza*, 3ª edizione, Milano, 1920.

non meno dannose e non meno accarezzate dal pubblico grossolano.

Gli stessi alienisti sentono il bisogno di ribellarsi a questa concezione gretta, la quale ha regnato sovrana per tanti anni nel campo della scienza determinandone un arresto.

Sentiamo a questo proposito un alienista di valore che dell'argomento si è occupato in modo speciale, il Pellizzi: « Ogni medico, egli dice, che abbia vissuto in grandi manicomî ha potuto, con il risalire mediante la anamnesi nelle storie nosocomiali depositate negli archivî, vedere la decadenza e la estinzione nello spazio di poche generazioni di famiglie discendenti da capostipiti elevatissimi nei varî ordini sociali. Ma, contro questi casi, rari di fronte alla grande popolazione manicomiale, in quanti altri invece la pazzia o la degenerazione non è altro che un episodio; pochi casi sparsi in diverse generazioni composte di numerosi individui! In quanti altri una unione fortunata aumenta le resistenze, diminuisce il numero dei colpiti, fino ad eliminarli e la famiglia risorge e si rigenera! E di fronte ai casi che noi vediamo giungere a degenerazione in famiglie elevate, quanti ne vediamo in famiglie del popolo ed anche in famiglie agricole e della borghesia che mai emersero per verun motivo! »

E, per contro, al di fuori del manicomio, quante famiglie noi vediamo discendere dal grado elevatissimo in cui fu uno dei proavi ed anche lentamente estinguersi senza che vi sia ombra di degenerazione! Se i figli di un grande artista o di un grande scienziato non calcheranno le orme gloriose paterne non sarà certo il caso di parlare di degenerazione.

Di più noi dobbiamo osservare che il fonda-

mento naturale di questa dottrina della degenerazione è ben lungi dall'essere provato come si tenta di far credere.

Che anzi gli studî più recenti sulla eredità fanno vedere come questa concezione è erronea. Fu merito dell'abate Mendel, superiore del convento di Brünn, l'aver dimostrato per primo che le leggi della eredità sono assai più complesse di quello che un tempo si credeva. Gli studî posteriori di Correns, De Vries, Galton, ecc. hanno dimostrato che le leggi della eredità non hanno quel caratere di inesorabilità che la dottrina della degenerazione ammette.

Anzi queste scoperte ne permettono di comprendere come è possibile intervenire efficacemente nei fenomeni della eredità e paralizzare gli effetti dannosi che una eredità morbosa determina.

Infatti, poichè le scoperte dell'abate Mendel ci permettono di esprimere con una formula i caratteri ereditarî di un dato individuo, si comprende agevolmente come la determinazione della così detta « formula ereditaria » di un dato individuo ne permetta di agire favorevolmente sulla sua educazione in modo da paralizzare gli effetti dannosi della eredità.

Secondo le leggi di Mendel ciascun fanciullo ha in sè, sino dalla sua nascita, anzi sin dal momento in cui è concepito, in potenza, un certo numero di tendenze tali che basteranno le circostanze favorevoli perchè esse si possano ulteriormente sviluppare. D'altra parte esso non potrà assumere quei caratteri somatici e psichici che non sono scolpiti nella sua formula ereditaria sotto una forma leggibile. Se noi quindi possediamo la sua « formula ereditaria », essa ci indi-

cherà senza dubbio quale dovrà essere la opera dell'educatore, quali lavori saranno per lui opportuni, quali persone dovrà frequentare, ecc.

Da ciò si comprende quanto, contrariamente alla dottrina antropologica della degenerazione, noi possiamo fare in fatto di educazione e quanto possiamo ottenere.

Ma v'ha dell'altro.

Osserva giustamente il Pellizzi che, sia le anomalie più gravi, che le più lievi deviazioni psichiche dal tipo normale, sono il risultato di una tara nervosa o funzionale che devesi far risalire alla eredità, quando si può escludere che su quell'individuo abbiano agito efficacemente le cause dell'ambiente esterno. Ma, se contro le gravi anomalie psichiche degenerative che alterano completamente e gravemente la mentalità di un individuo noi rimaniamo impotenti, non altrettanto si può dire delle lievi ed anche delle gravi, purchè a tempo opportuno siano combattute. Noi vediamo come, entro un certo limite, anche all'inizio di certe psicosi gravissime, la cura psichica, l'assistenza premurosa, i consigli disinteressati, le dimostrazioni d'affetto, le prove di infondatezza di certe idee e di certi sospetti deliranti, può riuscire giovevole. In casi lievi una ben diretta e famigliare assistenza psichica ha certamente impedito lo svolgersi di più gravi malattie.

Ancora più estesa e sicura è l'azione benefica della educazione, che in sostanza è un'assistenza ed una cura psichica delle deviazioni morali. Nei riformatorî, nelle case dei minorenni corrigendi, negli istituti medico-pedagogici per tardivi e deficienti, nei collegi, nella scuola e nella famiglia infine noi possiamo constatare ogni giorno come, pur rimanendo refrattarî ad ogni assistenza edu-

catrice alcuni casi gravi fatalmente portati alla criminalità ed alla pazzia, la grandissima maggioranza ne ricavi invece profitto; e molti che fin dalla prima infanzia si son visti presentare le più impressionanti deviazioni morali, o squilibrî, oppure tendenze, sia nei sentimenti che nella volontà e nell'intelligenza, scostantisi in qualche modo dalla norma, possono venire ricondotti completamente ad un equilibrio stabile e normale.

Qui ha il suo luogo la lotta contro le malattie mentali, lotta che si deve combattere sia opponendoci ai pregiudizî che esistono nella mente dei più a proposito di queste malattie, sia ancora neutralizzando la funesta azione delle cause morbigene, quali certe influenze psichiche, alcune intossicazioni, prima tra tutte quella dell'alcool.

Non è quindi fuori luogo ritenere che la diffusione e la volgarizzazione di conoscenze psicologiche e psicopatologiche e un più profondo indirizzo biologico nella pedagogia renderanno più facile e soprattutto più completo il compito dei pedagogisti. Non è adunque senza fondamento se noi possiamo sperare in un prossimo avvenire in cui condizioni più favorevoli e mezzi più forti e sicuri avremo per ovviare ai pericoli dell'eredità degenerativa.

Giustamente perciò scrive il Pellizzi che l'importanza della eredità morbosa, come causa della degenerazione intellettuale e morale, non viene a cessare per ciò; soltanto devesi ritenere che ad essa non abbiasi da attribuire una gravità fatale che essa non ha; anche dove sono i segni somatici e psichici della degenerazione ereditaria, la via può rimanere, di regola, aperta alla rigenerazione.

Già una buona parte degli individui, come ha

dimostrato De Veja, sfuggono alla fatalità della loro eredità, il che stabilisce, a lato della famiglia che si elimina per degenerazione progressiva, una famiglia della stessa origine completamente rigenerata e sana; a tutti e soprattutto ai tarati gioveranno l'igiene dello spirito e l'educazione. Si deve ricordare però che, come in passato si è ecceduto nello esagerare la importanza della eredità morbosa neuropsicopatica nella degenerazione della specie umana colorendola con le più fosche tinte, ora invece si nota una tendenza non meno spiccata e non meno erronea a toglierle ogni valore, ogni importanza, ogni gravità. Gli esempî si potrebbero enumerare con facilità.

Invece noi possiamo dire con l'autore succitato che, per i fenomeni psicologici di cui le condizioni sono così complesse, l'eredità è una forma vaga che, secondo Toulouse, il mezzo e l'educazione plasmano agevolmente. La trasmissione di malattie similari è un fatto piuttosto eccezionale. Il discendente eredita il più delle volte una certa tendenza, una direzione fisiologica che può essere più o meno modificata da altre influenze agenti dopo la nascita; mentre una educazione difettosa contribuisce molto allo scoppio dei disturbi mentali detti ereditarî, una educazione più appropriata può opporsi al loro sviluppo.

Senza giungere quindi agli eccessivi entusiasmi di alcuni pedagogisti che negherebbero volentieri ogni azione dell'eredità, noi, in base alle osservazioni e considerazioni nostre, possiamo concludere con Toulouse che l'eredità è stata presentata troppo esclusivamente come principale e quasi unico fattore, mentre nella complessità dei fatti si dovrebbe fare una parte preponderante alla educazione.

* * *

In questa lotta contro gli effetti della eredità, il compito dello psicologo può riuscire efficacissimo. È necessario però che, per renderci conto di questa sua importanza, vediamo quale esso è almeno nelle sue linee generali.

Lo psicologo incomincia con il ricostrurre la storia dell'individuo per rendersi esatto conto delle tendenze e delle attitudini psichiche dell'individuo da educare. Riesce così a determinare i nuclei elementari e fondamentali della sua fisionomia psichica; in questo difficile compito arriva alla meta studiando le manifestazioni che sono già in pieno sviluppo negli ascendenti e nei collaterali. Allora l'educatore, avendo di mira il miglioramento morale, può riuscire a stabilire quali sono le tendenze da coltivare e quali da combattere. Sulla base delle conoscenze biologiche, psicologiche, giovandosi della esperienza sugli ascendenti e sui collaterali, in relazione alle condizioni di ambiente intese nel più vasto significato, che hanno favorito od ostacolato con danno o con vantaggio una data tendenza, dopo un completo esame diretto fatto e dal punto di vista fisico e da quello psichico, si riesce a stabilire la linea di condotta che si deve seguire e quanto alla igiene morale e intellettuale di quell'individuo e quanto alla sua correzione pedagogica. Si riesce così a stabilire quale deve essere la assistenza intesa nell'elevatissimo concetto di una riunione fortunata dell'igiene dello spirito, della psicologia, della psicopatologia e della pedagogia insieme miranti alla elevazione morale dell'uomo.

L'igiene dell'uomo si esplica così in un campo vastissimo; essa mira a formare un sano organismo nel quale solo può albergare uno spirito sano e su su sino alle più complesse e difficili norme per assistere e favorevolmente influire sullo sviluppo psichico di un individuo. Così essa usufruisce dei mezzi diversi che vanno dalle più elementari nozioni di igiene fisica sino alle più minute indagini di psicologia.

Distingueremo quindi con il Barth nella igiene dello spirito due compiti affatto distinti nei mezzi.

Un primo compito preliminare il quale mira a migliorare il substrato fisico in relazione con l'antico e sapientissimo detto: *mens sana in corpore sano* (1).

Un secondo compito, quello vero e proprio della educazione dello spirito, comprenderà a sua volta due parti.

Una parte fisica, o indiretta, con la quale si tenterà di determinare le condizioni fisiche atte a favorire lo sviluppo psichico normale e di rendere più utile e più precisa la attività psichica senza pregiudizio della salute fisica e ciò in rapporto alla respirazione, alla nutrizione, alla vita di relazione, di riproduzione, ecc. Inoltre si studierà di applicare tutti i mezzi di assistenza psichica che mirano alla correzione di determinate ten-

---

(1) Non credo necessario insistere per mostrare che poichè l'uomo è — secondo il sistema filosofico che noi seguiamo — un composto di anima e di corpo assolutamente inseparabili, non vi ha nell'uomo un solo atto interiore che non abbia il suo correlativo fisico, non un'idea senza un'immagine, non una volizione, senza una emozione sensibile. Quindi ogni fenomeno che si offre al nostro studio ci si presenta con il carattere di un complesso fisiologico e psicologico ad un tempo.

denze psichiche, deviazioni, anomalie od anche difetti morbosi.

Ma, oltre a tutto ciò, vi ha una igiene dello spirito diretta, alla quale appartiene il primo posto in linea di importanza.

Ad essa spetta la diretta assistenza alla attività psichica mediante mezzi puramente forniti dalla psicologia e dalla pedagogia.

Spetta ad essa la cura diligente dei sentimenti. Troppo oggi, scrive giustamente il Pellizzi, si sentono lodare la intelligenza e la astuzia dei bambini. Raramente invece la bontà e la dolcezza dei sentimenti; è invece soltanto alimentando e vantando la bontà fino dalla tenera età che si potrà saldamente preparare l'uomo a buone azioni. Dopo i sentimenti dovrà essere assistita la volontà ed infine la intelligenza alla quale oggi con grave errore si mira quasi esclusivamente. Questa sarà utilmente coltivata nella giovinezza quando nella prima età i sentimenti e la volontà abbiano avuto la intensa e razionale assistenza.

***

Studiato così nelle sue linee generali, come si presenta da un punto di vista psicologico, il problema della educazione del carattere, noi dobbiamo ora entrare nello studio delle parti della questione che più ci interessano; determinare cioè con maggiore precisione quali sono i mezzi che, alla luce delle indagini di psicologia, si presentano come più efficaci nella educazione del carattere.

Tutti sono d'accordo nell'ammettere che, benchè i nostri regolamenti scolastici, e in genere tutti i programmi pedagogici, non parlino della volontà, tuttavia il fine principale che si deve pro-

porre una educazione del carattere che voglia riuscire realmente efficace, consiste nella educazione della volontà, educazione mirante a rafforzare in noi questa energia.

La verità di questo asserto ci è provata dal fatto che non vi ha giovane che rinunci a dimostrare che sa compiere un grande lavoro quotidiano; ciò avviene perchè essi sanno che gli sforzi compiuti danno la misura approssimativa della loro potenza di volontà.

Questo desiderio vivo di lavoro che c'è, ad esempio, nei nostri giovani, dimostra, come osserva Payot, la esistenza di un desiderio di energia.

Tocca quindi allo psicologo avvertire quali sono i mezzi per fortificare nel giovane questo desiderio sino a trasformarlo dapprima in risoluzione ardente e poscia in abitudini invincibili.

E, poichè lo strumento di lavoro è dato o dall'attenzione o dal potere di concentrazione in se stesso (meditazione), così si comprende che il fine che si deve proporre una sana educazione del carattere è quello di ottenere degli sforzi di attenzione intensi e perseveranti. Allora, mediante la ripetizione di atti, si riesce a stabilire la formazione di abitudini che rendono facile il lavoro e potente il dominio sulla propria volontà.

Ma non basta rendere un individuo capace di compiere degli sforzi potenti e perseveranti. Non basta perchè essi possono essere incoordinati. Essi devono essere invece orientati verso un unico fine.

Osservano giustamente i psicologi che, perchè un'idea, un sentimento, si acclimatizzino in noi e vi ottengano, per dir così, la naturalizzazione,

è necessario che si verifichino determinate condizioni di soggiorno, di frequenza, di intimità.

Occorre cioè, come osserva Payot, che, per mezzo di una lenta e perseverante progressione di influenza, una idea, un sentimento estendano il cerchio delle loro relazioni, che si impongano a poco a poco per il loro valore personale.

Ora questo lavoro di acclimatazione di un'idea non si compie che per mezzo della meditazione.

Ed è prezioso e consolante il constatarlo per noi. I più moderni progressi della psicologia ci conducono, per via scientifica, a quel medesimo punto al quale empiricamente, ma con mirabile intuito della verità, ci avevano condotto i nostri maestri di spirito.

Perchè un'idea diventi in noi il centro di organizzazione di determinati atti, è necessario che quella idea rimanga a lungo nella nostra coscienza, così che noi vi possiamo tornare di sovente. Essa acquisterà così la vitalità necessaria per attirare a sè ciò che si chiama una associazione di idee, di pensieri e di sentimenti fecondi che essa organizzerà e incorporerà.

Questo lavoro di organizzazione delle idee e dei sentimenti si effettua lentamente per mezzo della meditazione calma e paziente.

Succede in questo sviluppo un fatto analogo a quello che si osserva nella formazione di quei mirabili cristalli da laboratorio che formano la delizia dei nostri chimici.

Essi si ottengono mediante il depositarsi lento di molecole nel seno di una soluzione perfettamente tranquilla. Solo a questa condizione la cristallizzazione è regolare.

Riassumendo, il fine da raggiungere da una sana educazione del carattere consiste nell'ottenere

una energia della attenzione volontaria, energia che si traduce non solamente per mezzo del vigore e della frequenza degli sforzi, ma anche nella orientazione netta di tutti i pensieri, di tutti i sentimenti verso un fine unico e per mezzo della subordinazione, durante il tempo necessario, delle nostre volizioni, dei nostri sentimenti, delle nostre idee alla idea dominatrice e direttrice per la quale noi lavoriamo.

Quale sia questo fine, questo ideale per un'anima cristiana non è d'uopo che io indichi; d'altra parte il determinarlo esorbiterebbe dal compito che mi sono proposto, di studiare cioè la questione da un puro punto di vista psicologico.

Tuttavia debbo osservare che nella educazione di se stessi il punto più importante non è già di comprendere quale deve essere l'ideale della nostra vita, ma bensì di determinare in noi la ricerca costante di questo ideale. Scrive giustamente Gillet che con l'energia e con la abilità è facile arrivare a praticamente far servire le emozioni passionali e sentimentali all'ideale cristiano, di maniera tale da giungere a ravvivare e a rafforzare in noi l'amore stesso di questo ideale e a fondare il dominio di esso sopra la vita sensitiva. Sfortunatamente il lavoro di educazione del carattere non è il lavoro di un giorno, ma una opera di lunga lena. Non basta sapere che noi possiamo servirci delle nostre passioni e dei nostri sentimenti migliori per conformare la nostra condotta di ciascun giorno all'ideale della vita che si impone a noi. L'importante è di servircene in realtà in una maniera costante.

Come arrivarvi? Per mezzo dell'azione. E questa azione è duplice. Naturale e soprannaturale.

Non è mio compito parlare di quella sopranna-

turale. Questa implica l'azione della grazia e l'uso di azioni soprannaturali, come la preghiera, l'uso dei sacramenti, l'esercizio della carità sotto tutte le sue molteplici forme. Lasciamo lo studio di essa al teologo. Noi occupiamoci puramente di quella naturale. Questa ha per fine di metterci in potere di solide abitudini morali che, aggruppate intorno all'asse volontario, faranno di noi uomini di carattere.

***

Però, per determinare ciò che dobbiamo compiere per acquistare queste solide abitudini morali, è necessario che studiamo il meccanismo della abitudine alla luce delle moderne ricerche di psicologia.

Con la parola abitudine noi dobbiamo intendere una tendenza, acquisita per mezzo della ripetizione di determinati atti, a riprodurre atti analoghi con una certa facilità.

In conseguenza l'abitudine morale non sarebbe altra cosa che l'acquisto di una facilità a riprodurre agevolmente e gradevolmente atti morali e ciò per il solo fatto della loro ripetizione.

E, con maggior precisione, noi possiamo dire con uno scrittore, che si è occupato di recente dell'argomento, l'Emyeu: « Intendiamo con la parola abitudine qualunque acquisto, qualunque tendenza individuale aggiunta alla natura per mezzo dell'attività dell'essere vivente, ogni traccia lasciata nel soggetto dei suoi atti; o piuttosto noi designiamo per abitudine una modificazione notevole messa, a poco a poco, nel soggetto per mezzo della ripetizione perseverante di

determinati atti, modificazione che può esercitare una notevole influenza sugli atti posteriori ».

Come si acquistano le abitudini? Per rispondere a questa domanda consideriamo innanzi ogni altra cosa i fatti.

È oggetto di osservazione comune che ogni azione è più difficile all'inizio e che l'incominciare, la *mise en train* dei francesi, esige un più grave dispendio di forza. Ciò che è facile ad osservarsi per la energia fisica si verifica anche per la attività vitale.

Domantatene agli allenatori, domandatene a quanti sanno compiere un grande lavoro quotidiano, domandatene la prova agli statisti a riguardo del lavoro nelle officine. Quando però si tratta della attività vitale applicata alla ripetizione dei medesimi atti, e non già solamente di atti analoghi, vi ha questa differenza: che il lavoro cosciente o il consumo di energia per la *mise en train* e per la esecuzione diminuisce gradualmente sino ad arrivare quasi a zero. Avviene qualcosa di consimile a quanto avverrebbe se la macchina di Gramme, azionata da una caduta di acqua, fosse impiegata non solamente a far camminare la officina, ma anche, nel medesimo tempo, a pompare l'acqua che alimenta la chiusa. Basta dunque fare una sola volta le spese di organizzazione.

Nell'attività umana la abitudine, la ripetizione degli atti fa acquistare una tendenza speciale per la quale gli atti vengono ripetuti senza quel dispendio di energia iniziale.

La facilità con la quale la abitudine ci fa compiere gli atti è dovuta perciò ad un meraviglioso meccanismo per il quale la abitudine installa nel nostro organismo della energia che mai si

esaurisce, e che anzi aumenta a misura che essa viene impiegata.

Di più: come vi ha una abitudine che è semplicemente di atti materiali, come vi ha una abitudine di atti intellettuali, così vi ha un'abitudine di atti morali. E allora la abitudine morale non sarà altra cosa che la tendenza a riprodurre con facilità, ed anche con piacere, atti morali, e ciò in virtù solo della loro ripetizione.

Qualche fatto può dimostrare questa verità. Io ne tolgo uno assai dimostrativo dal Gillet. Prendete un fanciullo alla età della ragione, nel momento preciso in cui la sua qualità di cristiano lo obbliga a compiere degli atti che siano conformi alle leggi umane e divine che questi atti impongono. Il suo stato d'animo non è così semplice come lo si potrebbe credere a prima vista. Io non parlo della incapacità della sua piccola intelligenza, che a mala pena si apre alla verità; io intendo parlare della sua volontà. La volontà di un fanciullo è qualcosa di molto delicato e fragile. Rimasta impigliata per lunghi anni nella maglie della sensibilità, essa non se ne libera che a mala pena. Essa è ancora, per dir così, intirizzita e rattrappita. Solo a furia di volere, ossia a furia di porre degli atti di volontà, egli acquisterà la volontà.

Anche qui l'abitudine morale opera come l'abitudine in ogni altro campo. Anche qui l'abitudine a poco a poco rende meno gravi le difficoltà.

E così il fanciullo impara ad amare il lavoro, la lealtà, la temperanza, la padronanza di se stesso ecc., ecc.

L'azione adunque compie, nell'educazione, un ufficio capitale, superiore a quello di tutti i manuali di pietà meglio pensati e meglio scritti.

Sotto la forma di ricordi si deposita nella memoria del fanciullo una parte del lavoro che egli compie e si deposita sotto la forma di abitudini attive.

Niente si perde nella nostra vita psichica. La natura non spreca nulla.

I nostri atti più insignificanti in apparenza, allorchè vengono ripetuti, formano con il tempo abitudini sradicabili. Il tempo, che lavora contro noi per la nostra dissoluzione, allorchè noi lo obblighiamo, lavora in nostro favore. Esso utilizza in noi, o contro noi, la legge dominante in psicologia: la legge dell'abitudine. Sovrana e sicura del trionfo, la abitudine procede nel suo cammino e senza fretta, si direbbe che essa sa la prodigiosa efficacia delle azioni lente ripetute un numero di volte infinito.

Così, qualunque sia stata la attenzione o anche la disattenzione che ha presieduto alla sua origine, la abitudine, una volta che esiste, agisce ed essa non può agire che a sua maniera, la quale è di sopprimere le difficoltà o anche di sostituire alla fatica la piacevolezza.

Questi i fatti, quali lo psicologo ha raccolti. Ora importa rendersi ragione del meccanismo di azione della abitudine per trovar modo di stabilire in noi delle abitudini morali.

Non è qui il caso che ci intratteniamo innanzi tutto a vedere quali sono le cause da un punto di vista psicologico, che si oppongono alla facilità dei nostri atti e che creano le difficoltà. Questa analisi è stata di recente oggetto di studio di uno dei nostri. Noi ci accontentiamo quindi di accennarne le conclusioni per vedere invece più accuratamente come la abitudine sopprime le difficoltà.

La difficoltà può sorgere anche quando ci troviamo dinnanzi ad atti che sono ragionevoli, utili, praticamente realizzabili, relativamente facili. Anche dinnanzi ad atti di questo genere noi possiamo sentire la difficoltà. Ora la difficoltà può nascere da due sorgenti, ciascuna delle quali è duplice.

La difficoltà può venire dall'organismo per la inerzia che esiste alla *mise en train*, o dalla sua vitalità che reagisce sotto l'azione delle idee contrarie. Oppure può venire dallo spirito, dalla decisione da prendere, dalle tendenze che esso mette in conflitto avanti di assicurare ad una di esse la vittoria, ed infine dalla decisione da mantenere, il che richiede uno sforzo di attenzione.

Come la abitudine vince queste difficoltà che si oppongono alla nostra attività?

Innanzi tutto la abitudine non sopprime la inerzia, ma la fa servire a nostro favore.

La inerzia infatti conserva la velocità acquistata come pure conserva lo stato di riposo. Se essa resiste all'inizio di un atto e si oppone così all'azione transitoria, essa si oppone anche alla conservazione dello stato di riposo e così favorisce, a poco a poco, la azione abituale.

Di più è da osservarsi che anche qui ha valore il principio che la natura cerca la via di minore resistenza e quindi tende ad equilibrare le differenti parti di un sistema. Quindi, qualunque sia la attività che noi imponiamo al nostro organismo, i suoi diversi elementi dovranno dapprima subire un colpo, ma, dopo un certo numero di oscillazioni, secondo il ben noto principio di Carnot, le differenze di tensione delle forze in giuoco andranno usurandosi progressivamente in questo flusso e riflusso e arrivare ad uno stato di equi-

librio. In altre parole l'organismo si adatta del suo meglio alla nuova situazione di cose.

Ma l'organismo non è pura materia. Esso ha anche una forza vitale che è quella alla quale esso deve le manifestazioni della sua attività.

Ora, come la inerzia finisce per favorire la formazione delle abitudini e vincere le difficoltà, così anche la forza vitale opera in un senso analogo.

Io mi appello alle più recenti ricerche di biologia.

L'organismo, allorchè si trova in condizioni non confacenti alla vita, tenta di resistere ad esse, anzi tenta di accomodare alle proprie necessità queste condizioni nocive, ossia compie quello che si dice il lavoro di adattamento all'ambiente. Esso si lascia modificare a seconda di queste condizioni di vita. Così, ad esempio, quando un altro vivente tenta sfruttarlo a proprio vantaggio, il primo tenta di espellere il poco gradito ospite; ma, se non vi riesce, esso si adatta a vivere insieme con esso.

La natura ci presenta cioè i meravigliosi esempî di simbiosi, la quale giunge ad essere così tenace che i due organismi che vivono insieme finiscono per essere l'uno necessario all'altro, tanto da andare necessariamente incontro alla morte se per caso vengono separati. E questo adattamento avviene grazie al fenomeno ben conosciuto in questi ultimi tempi con il nome di regolazione.

In seguito la eredità fissa queste nuove qualità, e così le difficoltà sono sempre più agevolmente vinte.

Ma, se tutto questo ha importanza, è da notare che le resistenze più che dall'organismo vengono dallo spirito.

Vengono cioè dalla resistenza delle idee contrarie. Ora la abitudine, di fronte alle idee contrarie, non fa altro che distruggerle.

Noi sappiamo, scrive giustamente Emyeu, che ogni idea, nella misura in cui esiste in noi, si sviluppa, cioè tenta ridurre tutto a sè e a impadronirsi di tutta la coscienza, ad assimilarsela e per conseguenza a eliminare le idee inammissibili e a dissolvere le idee contrarie, a costituire a poco a poco un insieme armonico o una sintesi, in cui tutto si adatta e di cui essa è la chiave di volta.

Ma noi sappiamo anche che la idea è tanto più forte ed ha tanto maggior numero di probabilità di riuscire quanto più essa è incarnata, quanto più essa è ricca di associazioni, e quanto più essa è complessa.

Ora la abitudine, nel formarsi per mezzo della ripetizione degli atti, incarna a poco a poco l'idea nei nervi e nei muscoli e negli organi, la arricchisce, per mezzo delle varietà della esperienza, di nuove variazioni e soprattutto accresce il numero delle associazioni mentali ed organiche. Quindi, a mano a mano che una abitudine va stabilendosi, dà ad una idea una forza propria, autonoma, che va ingrandendo ogni giorno più e dà la vittoria su altre idee, sino cioè a condurla all'atto, mentre, per il fenomeno inverso, le idee contrarie vanno a mano a mano affievolendosi.

E, fatalmente, arriva così un momento in cui la abitudine si è fatta abbastanza forte per sostenere da sola l'urto delle idee contrarie. Essa si sviluppa quindi automaticamente, si impone ed arresta le idee coscienti, dissolve le forze subcoscienti, subordina tutto al suo fine, armonizza tutto alla azione, facendo scomparire la fatica e

il dolore ossia le difficoltà che vengono opposte all'organismo per reazione alle idee contrarie.

Vediamo ora le difficoltà che vengono unicamente dallo spirito.

Qui lo spirito agisce come l'organismo e permette la organizzazione di abitudini contrarie alle difficoltà che si levano contro la nostra attività.

Lo spirito, come l'organismo, rigetta tutti gli elementi che non gli servono per la sua vita normale e, mentre all'inizio questa operazione è il frutto dell'attenzione e della scelta, in seguito essa è il frutto della abitudine.

Come osserva l'autore succitato, tutti i fenomeni della vita cosciente, e in modo speciale la attenzione e la scelta, hanno per oggetto di esplicare la attività vitale. La vita, essendo una assimilazione continua e perciò risultando di un continuo lavorìo di adattamento per il quale sceglie tra il cumulo di circostanze della vita quelle più adatte, non può essere diretta dalla materia cieca, ma deve essere diretta dalla idea. Vi ha solo da osservare che, avanti di terminare ad un atto materiale, è necessario che, per andare sino all'alto, la idea si immerga e si traduca, per dir così, nella materia.

Essa vi si traduce negli organismi superiori per mezzo del sistema nervoso. Così ogni idea riesce a proiettare su di un determinato punto del sistema nervoso una corrente nervosa che determina l'atto riflesso.

Ora ogni idea, e qui è il punto misterioso, si proietta appunto su quei neuroni (1) che tengono

---

(1) Il neurone è l'unità del sistema nervoso ed è dato da una cellula nervosa con i suoi prolungamenti e con le terminazioni nervose che si distaccano da essi.

sotto la loro dipendenza l'atto stesso di cui essa è una espressione. Allora automaticamente si determina il circolo riflesso (*arco diastaltico*) e l'atto è provocato.

Si comprende allora come la ripetizione di una idea determina il ripetersi della relativa scarica nervosa, il relativo destarsi di una reazione riflessa (secrezione, movimento) con molta maggiore facilità, poichè il ripetersi del medesimo fenomeno rende quella data sezione del sistema nervoso più ricettiva a ricevere lo stimolo e a scaricare la reazione perifericamente.

Al contrario, quando insorge una idea nuova, cosciente, pienamente deliberata, pienamente decisa, ma combattuta, che parte dallo spirito, non trova una via facile di conduzione nell'organismo, perchè non vi ha esercitato in precedenza alcun riflesso; che anzi vi desta reazioni contrarie perchè vi si incontra con reazioni più facili perchè più abituali; così noi vediamo che perchè questa possa condurre all'atto è necessario che l'individuo compia uno sforzo insolito, il quale si manifesta con reazioni caratteristiche ben note ai fisiologi ed agli psicologi.

Dobbiamo però riconoscere che tutta questa concezione è schematica e che i fatti sono ben lungi dall'essere così semplici. Infatti il sistema nervoso non è una macchina e quindi ha un certo grado di elasticità e di plasticità, per la quale risponde in modo assai diverso, di volta in volta, a seconda di varie circostanze, ai varî stimoli. Di più le vie nervose non sono così isolate e così dirette da non permettere che la reazione non avvenga se non che nel medesimo modo preciso.

Così avviene che la seconda esperienza psichica non è mai perfettamente uguale alla prima. Tut-

tavia, grossolanamente, noi possiamo supporre che ciò sia.

Ora, quando si ha la scarica nervosa che determina un atto qualsiasi, nella cellula nervosa si determina uno speciale atteggiamento molecolare e un consimile atteggiamento molecolare si determina nei colloidi che costituiscono la fibra nervosa. Ora, supponiamo che insorga un secondo stimolo simile al primo e che come il primo determini una scarica nervosa in un determinato gruppo di neuroni. Perchè questo secondo stimolo determini una scarica nervosa uguale alla prima e quindi una reazione per mezzo dell'arco diastaltico, occorrerà certamente una minore intensità nello stimolo. E così via ogni nuovo stimolo renderà la via più facile allo stimolo che lo segue. Ora, poichè nell'uomo le varie sezioni del sistema nervoso hanno raggiunta la massima specializzazione, si comprende come determinati stimoli abituali, anche complessi, determinano facilmente la loro reazione anche se non chiaramente percepiti.

Come osserva l'Emyeu, ciò che è vero per ciascun neurone è vero anche per quell'insieme di cellule organizzate che costituisce il sistema nervoso di un individuo, ossia per i suoi centri nervosi. Anzi, poichè i centri nervosi superiori tengono sotto di sè determinati centri inferiori, avviene che, dopo un certo numero di volte, lo stimolo non avviene più attraverso i centri superiori ma attraverso i centri inferiori.

Occorre quindi concludere che lo sforzo necessario per spingere il sistema nervoso sino alla realizzazione dell'atto corrispondente, andrà diminuendo sempre a ciascun atto nuovo, a misura che diventerà sempre più grande quella che fu chiamata la memoria nervosa, ossia quella maggiore

facilità che presenta una determinata sezione del sistema nervoso a lasciarsi attraversare da una corrente nervosa.

In allora, se si ripetono questi atti con una certa perseveranza, arriva infallibilmente un momento nel quale una idea a mala pena cosciente, basta a destare la complessa reazione nervosa.

Giunto a questo punto, l'individuo, per compiere quel determinato atto, non ha più da scegliere nè da prestare attenzione alle difficoltà. Anzi arriva un momento nel quale la coscienza finisce per scomparire.

I recenti studî sulla attenzione hanno messo in chiara luce questi fatti e queste leggi.

Si comprende allora come un atto già un tempo difficile diventa così facile da prendere le caratteristiche dell'atto riflesso. Alla eccitazione risponde automaticamente il meccanismo motore dell'atto. La coscienza registra quest'ultimo. In questo modo le difficoltà vengono appianate e soprattutto scompaiono la fatica, la ripugnanza ad agire in quel dato modo e il conflitto con altre idee, che, come abbiamo visto, costituiscono le più gravi difficoltà al compiersi di un atto ed allo stabilirsi di una abitudine.

In fatto però dobbiamo riconoscere che solo raramente si stabilisce una abitudine così potente da stabilire una seconda natura, ma io ho voluto schematizzare per rendere più facile il comprendere come avvenga il processo fisio-psicologico che è base della abitudine.

Ma vi ha di più. Scrive L'Emyeu che la abitudine non dà solo la facilità per agire, ma dà anche la attitudine ad agire. Ossia un atto con la ripetizione non diventa solo più facile, ma anche più perfetto, più preciso, più rapido.

Tutto ciò si comprende se si pensa al meccanismo fisiologico e psicologico più sopra accennato. Infatti si ha con la ripetizione di un atto una sempre maggiore specializzazione e una ipertrofia funzionale dei sistemi neuronali che obbediscono a quella idea fissa. Inoltre si stabiliscono quelle che i neurologi chiamano vie brevi per mezzo delle quali si ha qualcosa di consimile a ciò che è un corto circuito.

Da un punto di vista psicologico abbiamo poi che, mediante la ripetizione di un atto, l'idea comanda solo ai neuroni direttamente interessati e rende più facile il formarsi di processi di associazione di idee, ossia chiama a cooperare alla perfezione dell'atto altre idee e altri neuroni.

Gli studî sul tempo psicologico di reazione ci danno la prova di questi intimi processi.

***

Studiato così il meccanismo di azione della abitudine, dobbiamo ora vedere come questa può servire alla educazione del carattere.

Ma, prima di affacciarci a questo studio, dobbiamo risolvere una questione preliminare.

Vi sono alcuni filosofi che hanno contestata la moralità delle abitudini così acquisite nel campo delle azioni morali.

Ciò può sembrare paradossale, scrive Gillet; eppure il fatto incontestabile è questo. Se la virtù è l'abitudine di fare il bene, si è detto, essa finisce per divenire una specie di *routine* dalla quale la libertà è bandita.

Essa diminuendo lo sforzo, diminuisce in pari tempo il merito; e la moralità dei nostri atti ne è

cancellata. Conclusione. Cerchiamo di acquistare il minor numero di abitudini possibili.

Ora, è vero che un atto virtuoso è tanto più meritorio, quanto più esige di sforzo per essere compiuto. Ma la questione non è qui. La questione, scrive giustamente il succitato autore, è invece di sapere se è possibile che un uomo di buona volontà debba sciupare, ad ogni istante della sua esistenza, senza mai esaurirsi, la medesima somma di forza che ha dovuto usare nel principio della sua vita morale.

Ora la risposta a questa questione non può essere dubbia. Noi dobbiamo rispondere di no.

Di più, per limitarci al solo campo psicologico dobbiamo osservare che la abitudine, lungi dal diminuire la libertà, la accresce.

Questa infallibilità di operazione, scrive Marion, acquisita, o piuttosto conquistata, è il più alto grado di merito ed è la più alta espressione della nostra libertà.

Nessuno, scrive Gillet, è veramente libero, se non merita di esserlo. Ora lo si merita certamente per mezzo delle abitudini morali acquisite a prezzo di tanta fatica.

La abitudine morale è la molla della nostra attività, libera e lo è per la ragione principalissima che essa si acquista per mezzo di atti volontarî ripetuti senza posa, e che, grazie ad essa, noi prendiamo ogni giorno più impero su noi stessi. Il che, lo si deve riconoscere, è appunto quell'ideale del quale noi andiamo in cerca e che è il migliore.

***

Abbiamo visto che il carattere è l'insieme di abitudini morali aggruppate intelligentemente intorno all'asse volontario.

Noi dovremmo vedere quali sono le abitudini morali che debbono intervenire nella formazione del carattere morale.

Tuttavia passeremo brevemente su questo punto, ad onta della sua importanza, perchè entra nel quadro della nostra indagine solo per il fatto della intima unione che vi ha tra il lato psicologico e quello morale del problema.

A priori le abitudini morali che possono contribuire alla formazione del carattere sono numerose. Ora noi ci possiamo domandare:

Tra le numerose abitudini morali posso fare una scelta di quelle più appropriate a me, alla mia mentalità, al mio temperamento, ai miei gusti personali o non piuttosto sono tenuto a possederle tutte?

La questione è grave perchè in linguaggio filosofico virtù morale e abitudine morale si equivalgono.

Ora la risposta non può esser dubbia. In fatto di morale non vi può esser luogo a scelta. L'uomo deve realizzare, per quanto gli è possibile, l'ideale della vita morale nella sua pienezza. Tuttavia possiamo ammettere che, in determinate condizioni, un dato individuo non sia tenuto a praticare una determinata virtù. Ma, allorchè se ne verifica la possibilità, l'uomo deve curare la ricerca di tutte, nessuna esclusa.

***

Noi sin qui abbiamo esclusivamente preso a considerare la volontà nella educazione del carattere, e perciò abbiamo veduto soltanto uno dei due elementi sui quali la educazione è fondata, e cioè la azione. Occorre ora che vediamo quale parte deve avere nella educazione del carattere la intelligenza.

Come si sa, la volontà è una attività riflessa per opposizione all'istinto che è attività incosciente.

Ora, poichè il compito della volontà è essenzialmente un compito di riflessione, si comprende come è necessario conoscere come si rifletta e questo è affare di intelligenza.

Noi dobbiamo quindi occuparci di ciò che abbiamo chiamato riflessione meditativa.

Con Payot intendiamo per riflessione meditativa uno stato particolare che è necessario accuratamente distinguere da quelli affini.

E innanzi ogni altra cosa è necessario distinguere, il che di frequente non si fa, la riflessione meditativa della *rêverie* e principalmente della *rêverie* sentimentale che è uno fra i nemici che più dobbiamo combattere con energia nell'opera del governo di noi stessi. Nella *rêverie* la attenzione sonnecchia lasciando la trama delle idee, dei sentimenti giuocare mollemente nella coscienza e incatenarsi a seconda del caso formando associazioni di idee che di sovente si stabiliscono nel modo più impreveduto. Invece nella riflessione meditativa niente è lasciato al caso.

E ancora, con il medesimo autore, è da distin-

guere la riflessione meditativa dallo studio, con il quale si tende ad acquistare delle conoscenze precise. Nello studio ciò che noi cerchiamo è di acquistare delle cognizioni. Invece nella riflessione meditativa il nostro fine è di provocare nell'anima dei movimenti di odio o di amore.

Vedremo più innanzi un'altra differenza che vi è tra studio e riflessione meditativa. Importa ora osservare che il compito che noi ci proponiamo con la riflessione meditativa si è di ricercare con pazienza i motivi capaci di svegliare in noi gli slanci di amore e di odio, di cementare tra le idee e le idee, tra i sentimenti e i sentimenti, tra le idee e i sentimenti quelle alleanze e quelle combinazioni che noi giudichiamo utili, o di rompere quelle che noi giudichiamo nocive dal punto di vista della educazione del nostro carattere.

Essa consiste ancora nell'utilizzare le leggi dell'attenzione e della memoria per cancellare o per segnare nella coscienza ciò che noi giudichiamo utile di cancellare o di segnare.

Occorre cioè che noi facciamo distillare nella nostra anima le idee e i sentimenti favorevoli e che ciò che è idea astratta lo trasformiamo in affezione sensibile, vivente.

La riflessione meditativa ha raggiunto il suo fine allorchè ha provocato dei potenti movimenti affettivi o delle vigorose repulsioni.

Il Payot fa a questo proposito un confronto che è assai dimostrativo. In chimica, se in un liquido contenente in soluzione parecchie sostanze sino al grado di saturazione, si immerge un cristallo, dal profondo della soluzione le molecole della medesima natura del cristallo, mosse da una attrazione misteriosa vengono ad aggrupparsi lentamente attorno ad esso. Il cristallo si accresce

poco a poco e, se la quiete dura per settimane o per mesi, si ottengono dei cristalli ammirabili per volume e per la loro bellezza. Se invece la soluzione è turbata, il deposito si fa irregolarmente e il cristallo rimane piccolo.

In psicologia avviene il medesimo fatto.

Se si mantiene al primo piano della coscienza uno stato psicologico qualsiasi, insensibilmente, per una affinità non meno misteriosa dell'altra, gli stati intellettuali ed affettivi della medesima natura vengono ad aggrupparsi attorno ad esso. Se questo stato è mantenuto lungo tempo esso può organizzare attorno a sè una massa considerevole di potenza, ed acquistare in una maniera decisiva una sovranità quasi assoluta sulla coscienza tanto da fare tacere tutto ciò che non si coordina ad esso.

Alcune idee sono mirabilmente feconde nella formazione di questi aggruppamenti. Più potenti di ogni altra sono senza dubbio le idee religiose.

Pur troppo sono, al giorno d'oggi, assai rari gli uomini che sappiano produrre in sè questo silenzio che permette questo mirabile processo di cristallizzazione. E così avviene che la maggior parte degli uomini non conoscono se stessi e non possono avere su di se stessi alcun dominio.

Essi quindi camminano nella vita sbattuti dagli avvenimenti esteriori, incapaci di reagire alle condizioni dell'ambiente, incapaci sopra tutto di essere padroni di se stessi.

Invece l'uomo che sa raccogliersi, una volta che ha acquistata la persuasione che il mezzo migliore per raggiungere il suo fine è quello di essere padrone della propria volontà; si dà tutto a rafforzarla, egli procede alla scelta delle im-

pressioni che si suscitano in lui, delle idee e dei sentimenti che nascono in lui, obbliga le potenze favorevoli ad arrestarsi e a produrre il loro effetto integralmente, d'altro lato lascia scorrere le idee e i sentimenti nocivi senza arrestarli. In questo modo il segreto del successo è di saper trarre profitto da tutto ciò che è utilizzabile dal punto di vista del nostro fine.

***

Giunto a questa conclusione, io sento di dover richiamare l'attenzione del lettore sul fatto che anche qui la psicologia ci ha condotto a quel medesimo punto al quale sono già da tempo arrivati i nostri maestri di spirito grazie ad un mirabile intuito del modo di svolgersi della nostra attività psichica.

Ognuno comprende cioè quanta parte abbia nella educazione del proprio carattere la riflessione meditativa.

Come scriveva il P. Gillet, per mezzo di essa, per mezzo di questo costante ripiegarsi su noi stessi, si riesce a svegliare in noi passioni nobili, sentimenti generosi, idee feconde di bene. Noi possiamo associare questi sentimenti alle idee cristiane; conoscendo noi stessi possiamo imparare quali sono i nostri bisogni e quali i mezzi per raggiungere il nostro ideale. In una parola noi abbiamo il modo di fare di noi uomini di carattere che sanno dove devono andare, dove è la verità, quali sono i mezzi migliori per conquistarla. Che se poi dinnanzi a noi brillasse l'ideale cristiano, sapremo stabilire tali abitudini soprannaturali che ci permetteranno di realizzare in noi un carattere cristiano.

***

Quanto sono sin qui venuto esponendo dimostra che le moderne indagini di psicologia hanno reso evidente che, ad onta delle tare ereditarie, la educazione razionale di se stessi è possibile; che la conquista di se stessi sarebbe assai facile qualora noi ponessimo in atto i mezzi e le risorse che essa ci addita e che la nostra Fede ha insegnato a noi di porre in atto anche quando tale conoscenza scientifica non possedevamo. La conclusione principale alla quale io posso arrivare si è che noi possiamo riformare noi stessi e il nostro carattere e che noi abbiamo in mano il mezzo per fare la educazione della nostra volontà.

Il nostro tempo è caratterizzato dalla conquista che l'uomo ha fatto in modo meraviglioso del mondo esteriore della natura, le forze della quale egli ha, almeno in parte, ogni giorno più soggiogato. Ma noi abbiamo in pari tempo trascurata la conquista più importante, la conquista di noi stessi mediante la educazione della nostra volontà.

Parlando di questa conquista di noi stessi io ho accennato ad un ideale al quale dobbiamo mirare, ma non ho detto quale è questo ideale. Questo io ho fatto perchè ho parlato puramente da psicologo. Ma i lettori mi hanno certamente prevenuto poichè sanno che l'ideale che la nostra volontà deve realizzare in noi è l'ideale cristiano.

Noi dobbiamo perciò rischiarare la nostra volontà per mezzo di questo ideale; noi dobbiamo amarlo; allora, se esso attirerà a sè tutte le nostre energie intellettuali e sentimentali e se sapremo far sì che esso attragga e fecondi le nostre energie passionali, noi saremo non solo uomini di carattere, ma anche uomini di carattere cristiano.

VII.

CONSIDERAZIONI

INTORNO AL PROBLEMA DELL'ORIGINE DELL'UOMO

CONSIDERAZIONI

INTORNO AL PROBLEMA DELL'ORIGINE DELL'UOMO

(A PROPOSITO DEI RESTI FOSSILI DI PILTDOWN IN SUSSEX)

1. — COME SI PONE IL PROBLEMA DELL'ORIGINE DELL'UOMO.

Bisogna riconoscere che il problema dell'origine dell'uomo, considerato dal punto di vista dell'antropologia, è tutt'altro che un problema risoluto, e soprattutto tutt'altro che un problema facile. Vi sono molti spiriti — i quali rendono facili tutte le soluzioni, che amano le posizioni comode, i problemi già risolti — che assumono un atteggiamento di uomini superiori di fronte agli scienziati che affacciano le difficoltà offerte da un dato problema (1). E ciò, si capisce, si verifica anche a riguardo del problema dell'origine dell'uomo sollevato nel campo dell'antropologia. Ogni volta che si annunzia una scoperta di un nuovo scheletro, essi hanno pronta la risposta:

---

(1) Un'analisi ricca di buone osservazioni ci è stata presentata di recente da BOUYSSONIE, *Mauvaises munitions*, in *Revue du Clergé francais*, a. XIX, 1 aprile 1913, pag. 48. Vedi anche a questo proposito: ALLÒ, *Nos attitudes en face de la verité*, ibid., 15 ottobre 1906, LESÊTRE, *Verité et charité*, ibid., 1 aprile 1912, *Le frein necessaire*, ibid., 1 agosto 1912. Questa serie di scritti rappresenta una giusta controreazione contro una tendenza facile in alcuni scrittori cattolici a svalutare gli scritti di scienziati non cattolici.

«Niente di nuovo» ovvero: «La differenza tra questo uomo fossile e le scimmie è enorme»; oppure scrivono, come di recente ha fatto il Farges (1): «Les hommes des âges préhistoriques ne se rapprochaient pas plus des singes que les hommes qui vivent aujourd'hui». Oppure ancora affermano che i pochi scheletri fossili ritrovati non hanno alcun valore, e che ben altre «*prove*» debbono fornire gli antropologi delle loro asserzioni; oppure infine non distinguono tra i fatti e le teorie e credono di essere liberati da quelli coll'aver demolite queste.

Ora io ritengo che il mantenere una siffatta posizione sia molto pericoloso, e che ciò ci possa riservare delle sorprese dolorose. L'antropologia ha compiuto in questi ultimi anni degli enormi progressi. Il numero degli scheletri fossili umani scoperti in questi tempi è divenuto grande. Non si tratta più di qualche avanzo fossile più o meno bene conservato, ma di scheletri intieri ben conservati, presentanti dei caratteri tipici. E, se in fatto di teorie navighiamo ancora nel più perfetto buio, invece, quanto a dati di osservazione, possiamo dire di averne raccolti una lunga serie, dei quali parecchi bene assodati e che bisogna pur spiegare in qualche modo. L'atteggiamento di coloro che affettano disprezzo di fronte al problema dell'origine dell'uomo e lo considerano come scientificamente risoluto, è ormai insostenibile, e minaccia di divenire simile a quello di altri uomini, di altri tempi, di fronte a problemi che parevano pur allora minacciare il patrimonio della fede. E ciò tanto più che, se, come ho detto, discordia vi ha tra gli antropologi in fatto di teo-

(1) *Nouvelle apologétique*, pag. 173.

rie, non ve ne ha invece punto in fatto di constatazione dei caratteri dell'uomo fossile. E anche gli antropologi cattolici che onorano questa scienza in varî paesi (cito l'abbé Breuil, l'abbé Obermajer, l'abbé Bouyssonie in Francia, cito Birkner in Germania, il P. Schmidt in Austria) sono all'unissono con quelli non cattolici; e in alcuni loro scritti di volgarizzazione, in riviste cattoliche, non si nascondono punto nè le difficoltà del problema, nè fanno punto mistero sulle loro attuali preferenze.

Io non intendo ora dare di questo problema una trattazione completa e nemmeno una soluzione; i tempi e gli studî non sono ancora maturi per una trattazione sulla natura, sulla origine e sullo sviluppo dell'uomo, alla quale attendo oramai da qualche anno, e per la quale ho radunato materiali preziosi nei miei viaggi all'estero. È però opportuno svolgere alcune considerazioni sull'aspetto antropologico del problema; piuttosto per porre una questione che per risolverla. Anche l'affacciare delle difficoltà in tutta la loro gravità, anche il semplicemente porre un problema giova, in quanto permette quell'orientamento dello spirito che rende più facile, ulteriormente, l'abbracciare una soluzione.

Queste pagine non sono quindi scritte per coloro che amano le posizioni sempliciste o che pretendono di avere già raggiunta la soluzione del problema. Per costoro non c'è che da ripetere le parole di Bossuet: « Le plus grand déréglement de l'esprit est croire les choses parce que on veut qu'elles soient et non parce que on a vu qu'elles sont en effet ». Noi possiamo quindi lasciare questi uomini alla loro beata quiete e vedere di affacciarci le difficoltà che il problema solleva.

2. — I caratteri dell'uomo fossile.

Gli elementi dai quali si compone solitamente la dimostrazione dell'origine animalesca dell'uomo sono di tre ordini: *a*) *le rassomiglianze tra l'uomo attuale e la scimmia*, specialmente in ordine alla loro conformazione; *b*) *le affinità fisiologiche tra le scimmie e l'uomo*, ad esempio l'affinità del sangue dell'uomo e delle scimmie antropoidi; *c*) *infine i caratteri degli scheletri fossili.*

Solo di quest'ultimo punto intendo occuparmi, poichè i primi due, dal punto di vista dell'origine dell'uomo, hanno una ben scarsa importanza, in quanto gli argomenti che se ne possono trarre hanno uno scarso valore induttivo. Le rassomiglianze ad esempio, per quanto grandi siano, nulla, di più, ci dicono dell'affinità di origine. Ben altra impotanza ha lo studio dei resti fossili dell'uomo primitivo.

Bisogna subito dire che in questo campo si può riconoscere di essere arrivati in questi ultimi tempi a risultati che, se non sono ancora definitivi, sono però assai vicino ad esserlo; e alcune conclusioni hanno abbastanza precisione per essere ritenute sicure. Però deve anche essere subito riconosciuto che la più importante di queste conclusioni si è che oramai la origine scimmiesca è messa completamente da un canto. Con che, come si vedrà, non si vuole dagli antropologi sottrarre l'uomo alla legge generale dell'evoluzione, ma solo mettere da un canto una concezione

che ha rappresentato il primo passo nella via di questa interpretazione.

Queste conclusioni sono basate sullo studio degli scheletri umani fossili trovati da anni a questa parte e che si riallacciano geneticamente quasi tutti a una famosa calotta cranica appartenente all'uomo di Neanderthal. In ordine alla data della scoperta di questi scheletri, (denominati secondo la località in cui furono trovati), sono i seguenti: Neanderthal, Prussia Renana (calotta cranica e femore); La Naulette, Belgio (mascella inferiore e osso del braccio); Aroy, Francia (volta cranica, femore, tibia perone); Marcilly (del mento); Malarnaud, Francia (mascella inferiore); Isturitz, Francia (mascella inferiore); Puy-Moyen, Francia (tre mascelle inferiori); Spy, Belgio (due scheletri); La Chapelle-aux-Saints, Francia (uno scheletro); Le Moustier, Francia (uno scheletro); La Denise, Francia (frammento di cranio); Tilbury, Inghilterra (diversi frammenti di scheletro); Bury-Saint-Edmond, Inghilterra (calotta cranica); Taubach, Würtemberg (due denti); Krapina, Croazia (uno scheletro completo e dei frammenti di scheletro); Mauer, Heidelberg, Baden (mascella inferiore); La Ferassie, La Quina, Piltdown, ecc.

Molti di questi scheletri appartengono a quella che si è convenuto di chiamare razza di Neanderthal (1).

---

(1) Ritengo inutile dare la indicazione bibliografica dei lavori dei quali faccio cenno nel presente scritto e che al lettore sarà bene di conoscere. La letteratura tecnica dell'argomento è enorme e la consultazione di questi lavori riuscirebbe difficile per chi non ha una formazione tecnica. Ritengo invece utile ricordare gli scrittori cattolici che debbono essere letti in quanto trattano la questione dal punto di vista apologetico qui trattato: H. Breuil e J. Bouyssonie, *Homme*, in *Diction-*

È questa una razza avente caratteri ben distinti tanto che Boule (1) ne ha fatto una specie distinta da quella dell'uomo attuale. E ciò per le seguenti ragioni: *a*) perchè i caratteri differenziali sono più grandi e più importanti di quelli che servono a distinguere le specie negli altri gruppi di mammiferi; *b*) perchè questo uomo fossile differisce maggiormente dall'uomo attuale più che le differenti razze attuali differiscano tra di loro; *c*) perchè, ponendoci da un punto di vista dei principî che sono seguiti dai paleontologi, noi abbiamo qui a che fare con una forma evolutiva

---

naire Apologétique de la Foi catholique 4ª ediz., fasc. VIII, 1912, c. 471 e segg.; Breuil, *Les plus anciennes races humaines connues*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, ottobre 1909 e *Bulletin de la Société Fribourgeoise de sciences naturelles*, vol. XVII; Lemonnyer, *La révélation primitive*, Paris, 1914. pag. 84 e seg. Questo trattato è la riduzione d'un capitolo del G. Schmidt S. V. D. nell'opera: Esser und Mausbach, *Religion und Kirche*, München, 1913, vol. I; Obermayer, Birkner, ecc. *Der Mensch aller Zeiten*, Berlin (in corso di pubblicazione); Wasmann, *La moderna biologia*, ecc., traduzione italiana, 1906, capitolo 9 con note originali di A. Gemelli; A. Gemelli, *L'origine dell'uomo*, Firenze, 1913 (terza edizione). Schmitt, *Der Ursprung des Menschen*, Freiburg, 1911; E. Negrete, *Estudios anthropologicos*, Madrid, 1919 (prima serie); Lemonnyer, *La révélation primitive*, Paris, 1914; e un interessante articolo di Drioux, *Chronique de préhistoire et d'anthropologie* in *Revue du clergé français*, febbr. 1920.

Tra la lunga serie di lavori tecnici potranno essere letti con profitto i seguenti: L. H. E. Kohlbrugge, *Die morphologische Abstammung des Menschen*, Stuttgart, 1908; Boule, *L'homme fossile de la Chapelle aux Saints*, Parigi, 1913; Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910; Deperet, *Transformations du monde animal*, Paris, 1907 (specie il cap. *Incertitudes et déceptions de l'évolution paléontologique*); A. Heith, *The antiquity of Man*, London, 1919.

(1) *L'antropologie*, settembre 1912, 599.

separata da un *cran* ben netto dalle forme che l'hanno seguita.

Naturalmente dev'essere notato con Bouyssonnie (1) che questa parola *specie* deve essere intesa *cum granu salis*. L'*homo neanderthalensis* e l'*homo sapiens* sono lontani e pur parenti così come lo sono il lupo e il cane.

Ma questa è discussione che a noi importa sino ad un certo punto. Maggiore interesse hanno per noi i caratteri di questa razza neandertaloide.

La discussione intorno a questi caratteri è stata provocata da un esame accurato al quale Schwalbe ha sottoposto i resti fossili trovati da 50 anni a questa parte.

Per certi caratteri anatomici l'uomo del Neanderthal si riavvicina di più alle scimmie; per la maggioranza dei caratteri esso è situato fra l'uomo e la scimmia. Però in ogni caso ricorda più certe forme di scimmie antiche che le attuali scimmie antropoidi.

Ciò che è veramente umano è lo sviluppo della capacità cranica. Nell'uomo della Chapelle aux Saintes la capacità cranica raggiunge i 1600 centimetri cubici. E pure caratteri umani sono la dentizione; la disposizione e la orientazione delle orbite; l'angolo dei condili della mandibola; la proporzione degli arti; la conformazione dell'omero; della estremità inferiore del radio; dell'articolazione carpica; la forma generale del bacino.

Vi sono poi caratteri i quali sono intermediarî tra quelli della scimmia e quelli dell'uomo; come la forma del cranio (la volta cranica è appiattita, la fronte sfuggente). Il foro occipitale è posto

---

(1) *Mauvaises munitions, l. c.*, pag. 53.

assai all'indietro, così che la testa cade più all'innanzi che nell'uomo contemporaneo. Le arcate sopraciliari sono enormi, le orbite grandi e rotonde, il naso largo, il mascellare superiore prognato, la volta palatina è lunga ed ha forma di U. Il mascellare inferiore ha la branca ascendente larga, poco piegata all'infuori. Le ossa degli arti sono molto voluminose, gli avambracci ricurvi; il cubito è assai simile a quello delle scimmie inferiori, il corpo piccolo come negli antropoidi, le dita corte, le ossa del bacino poco concave; il femore è ricurvo ed ha un triangolo popliteo convesso come quello del Pitecantropo; certe faccie articolari della testa del femore sono analoghe a quelle dell'uomo del Pendjab, che sta abitualmente accovacciato, e a quelle di alcune scimmie cinomorfe; il medesimo carattere è presentato dalla articolazione inferiore del femore; le tibie sono corte e cilindriche. Alla estremità inferiore della tibia si hanno, così come al collo dell'astragalo, alcune faccette supplementari che si ritrovano nei Pendjabiani anche nella vita fetale e nelle scimmie superiori e inferiori, mentre sono assenti negli Europei. Si nota inoltre una salienza enorme dell'apofisi esterna dell'astragalo, come si ha negli antropoidi, nei mammiferi che si arrampicano, nelle razze umane inferiori e negli Europei neonati. Le dita del piede sono molto mobili e l'alluce spostato come nei Negritos e nei Veddhas, il piede dei quali è prensile e si presta facilmente all'azione dell'arrampicarsi.

Il modello in gesso della cavità interna del cranio ha messo in luce alcuni caratteri veramente umani della faccia interna del cranio e un più gran numero di caratteri pitecoidi o richiamanti quelli dei microcefali. Tuttavia parecchi di questi

caratteri inferiori sembrano essere sotto la dipendenza della forma generale dell'encefalo.

Da ultimo alcuni caratteri sono più pitecoidi che umani. Tali sono: la convergenza all'indietro di alcune linee del cranio, il grado di appiattimento del cranio, una certa disposizione della rocca del temporale, la direzione delle apofisi spinose delle vertebre cervicali, certi caratteri delle apofisi delle vertebre lombari, l'estremità superiore del radio (analoga a quella degli antropoidi e ricordante quella delle scimmie cinomorfe), la diafisi e la linea aspra del femore, ecc.

Come sia da interpretarsi la mescolanza di questi varî caratteri pitecoidi ed umani noi vedremo più innanzi. Ciò che noi possiamo però ricavare da questi dati si è la dimostrazione della esistenza in tempi remoti della storia dell'umanità di una razza umana, quella di Neanderthal, la quale si riavvicina assai più alle scimmie che non l'uomo attuale. Il negarlo non è possibile. Deve invece il fatto essere spiegato. È esso una prova che l'uomo deriva dalla scimmia o almeno da esseri inferiori a lui? È da interpretarsi questa razza di uomo come un anello di congiunzione tra l'uomo attuale e gli animali a noi antenati? Ovvero questo fatto può essere interpretato in altro modo? Prima di dare una risposta a questa domanda debbono essere ricordati altri fatti.

La mescolanza di caratteri umani e di caratteri scimmieschi nei nostri antenati assai antichi viene confermata dallo studio di una importante mandibola ritrovata vicino ad Heidelberg, la famosa mandibola di Mauer. Questa mandibola è stata ritrovata completa, ed è stata assai accuratamente studiata. Ad essa si annette grande

importanza perchè su questa parte precipua del nostro organismo vengono stampati facilmente caratteri in relazione intima col genere di vita, con le abitudini, con i varî bisogni, ecc.

Si capisce quindi come il trovare dei caratteri scimmieschi nella mandibola è un fatto di grande importanza. Nella mandibola Mauer i caratteri scimmieschi sono molto pronunciati. Se si pensa che quest'uomo di Mauer deve essere ritenuto come un antenato, per quanto non diretto, dell'uomo di Neanderthal, si vede quanta importanza ha il fatto che in quest'uomo di Mauer i caratteri scimmieschi erano ancora più accentuati che nell'uomo di Neanderthal. Questa mandibola richiama tanto la mandibola del gibbone e quella del gorilla. Mentre una mandibola umana posta su una tavola la tocca in tutta la sua lunghezza, quella di Mauer, al contrario, è sollevata da ciascuna parte da una curva accentuata che sopprime del tutto la sporgenza mentoniera. Vi ha allora al di sotto del mento un vuoto come nella mandibola del gibbone. Ed ancora, come in questo animale, la faccia inferiore del mento è convessa e rinforzata da una sporgenza linguale. Le branche laterali sono alte e spesse, e ad esse si riattaccano ad angolo retto le branche ascendenti, le quali sono più larghe di quelle dell'uomo europeo attuale. L'apofisi coronoide è molto grande, meno umana di quella del gorilla, più vicina a quella del gibbone.

3. — L'uomo fossile di Piltdown.

A completare le serie degli scheletri fossili si è aggiunta la recente scoperta di resti umani fossili a Piltdown Common in Inghilterra (1).

A quale periodo debbono essere attribuiti questi resti? A quale razza di uomo appartengono? È da attribuirsi quest'uomo alla razza di Neanderthal oppure no? Per rispondere a queste domande studiamo alcun poco i caratteri di questi resti.

Anche questa scoperta ha destate le fantasie di molti che fanno della scienza a buon mercato; e abbiamo avuto occasione di leggere in alcuni rinomati giornali ilustrati (2), nei quali molti trovano il materiale della loro cultura, che si era scoperto l'uomo terziario, ed abbiamo anche visto un tentativo infantile di ricostruzione della sua testa. Di siffatte fantasie il tempo ha di so-

---

(1) Boule., *L'homme fossile de Piltdown, Sussex* (*Angleterre*), *L'Anthr.*, XXIII, p. 742, 744, t. XXVI, gennaio-aprile 1915; Charles Dawson, Arthur Woodward, *On the Discovey of a Palaeolitlic Uman Skull and Mandible in a Flint bearing Gravel overying the Wealden* (Hastings Beds) *at Piltdown Glecching* (*Sussex*). With appendix by prof. Grafton Elliot Smith, in *Quarterly Journal of the Geological Society London*, vol. LXIV, part. I, 1912, n. 273, p. 117-151, Pl. XV-XXI: *ibid.*, 6 aprile 1918, e Birkner, *Die fossilen Menschenreste*, ecc., in *Natur und Kultur*, a. IX, fasc. I, pag. 4; Miller, *The Piltdown Jaw*, in *American Journal of physical Anthropology*, vol. I, 1918; Heith, *op. cit*, pag. 293 e seg.

(2) Nell'*Illustration française*, ad esempio, del 17 gennaio 1913, un antropologo, Rutot, riproduce alcune ricostruzioni da lui presentate all'Accademia Reale del Belgio.

lito ben presto ragione e non vale la pena di curarsene.

Ma sarebbe del pari ingiusto voler negare il significato evidente dei caratteri di questi resti e il voler chiudere gli occhi dinnanzi al fatto che questi resti rendono ancora più piccolo il cosidetto « abisso » che vi ha tra le scimmie e gli uomini per quello che riguarda le differenze del loro corpo. Coloro che fanno della apologetica a buon mercato e che si limitano a ripetere le parole di questo o di quell'antropologo, anche se uno di questi si chiama Virchow, o che prendono facilmente in canzonatura coloro che attribuiscono importanza ai pochi resti fossili dei quali dispongono i nostri antropologi, o coloro che mettono in dubbio l'età alla quale essi appartengono, debbono certo trovarsi a mal partito dinnanzi a questi resti.

La scoperta dei resti fossili umani a Piltodwn è forse il fatto più importante che si sia prodotto in questi ultimi dieci anni in paleontologia.

Nel 1911 un geologo inglese, C. Dawson, passando presso Plitdown Common (nei dintorni di Uckfield, Sussex) notò sulla strada di una fattoria della ghiaia che egli non aveva mai visto in quella regione. Questa ghiaia proveniva da una cava di quei dintorni. Poco tempo dopo un operaio trovò in quella ghiaia un parietale umano fortemente impregnato di ossidi di ferro. Molto tempo dopo fu trovato un secondo frammento di cranio più grande del primo. D'accordo con Smith Woodward, conservatore del British Museum, furono eseguite delle ricerche sistematiche e in due anni, su una superfice di pochi metri, furono trovati i seguenti resti:

a) resti umani:

Quattro frammenti di un cranio a pareti molto spesse. Due pezzi (frontale e parietale sinistro) si articolano bene tra di loro, gli altri due (parietale destro e occipitale) non sono in contatto che lungo due centimetri. I pezzi di sinistra e quelli di destra non si ricongiungono tra di loro, essi però si completano abbastanza bene in modo da permettere la ricostituzione presso, che esatta della scatola cranica. Furono trovati un mascellare destro con il primo e il secondo molare, il margine superiore del mascellare con gli alveoli dentari manca dal primo molare sino alla sinfisi; furono trovati un canino superiore e due ossa nasali;

b) vestigi di lavoro umano, due istrumenti in selce aventi le dimensioni e la forma generale del *coup de poing* del chelleano ma con ritocchi su una sola delle faccie;

c) resti di animali, come un frammento di un dente di mastodonte, due frammenti di un molare di elefante del pliocene (Stegodonte), due molari rotti di ippopotamo, due denti di castoro, un pezzo di corna di cervo; un dente di cavallo.

Tutti questi resti erano fortemente mineralizzati.

Nel 1915 Dawson ha raccolto alla superficie di un campo situato a due miglia da Piltdown, fra ciottoli aventi l'aspetto caratteristco di quelli di Piltdown, due piccoli frammenti di cranio con gli stessi caratteri, un molare inferiore e un frammento di dente di rinoceronte.

Per ciò che riguarda la significazione di queste scoperte è da osservarsi che non vi può essere dubbio quanto alla collocazione geologica di tali resti. Ci troviamo infatti di fronte a una forma-

zione geologica ben definita che, per analogia alle formazioni consimili del Tamigi, del Kent e del Nord della Francia, si debbono far risalire al quaternario antico, o prima metà del quaternario, e verosimilmente al periodo caldo. I resti di animali che furono trovati insieme con le ossa umane ossia il cervo, il cavallo, il castoro, senza essere decisivi, rendono plausibile tale ipotesi. Quanto ai resti di mastodonte, di stegodonte, di ippopotamo, i quali vivevano nel terziario, essi sono stati trasportati da strati più antichi al posto nel quale furono fatte le scoperte. Negli stessi strati furono trovati anche pezzi di pietra focaia, che da Dawson furono interpretati in parte come eoliti, e in parte come artefatti del periodo chelleano.

Tutto ciò conferisce importanza alla scoperta, perchè questi resti fossili ci possono fornire dati preziosi su questo uomo, l'industria litica del quale è sparsa dappertutto e il tipo morfologico del quale è quasi del tutto sconosciuto per i caratteri anatomici che presenta. Inoltre per le condizioni nelle quali tali ossa umane furono trovate, noi dobbiamo oggi ritenere che queste ossa di Piltdown appartengono all'uomo più antico che conosciamo.

Ad illustrare la importanza di questa scoperta riporto le misure riferentisi a questi resti fossili ponendole a fianco a quelle di altri resti fossili di periodi più recenti trovate negli anni precedenti. Il confronto è abbastanza eloquente, specie per quanto riguarda la capacità cranica e i grandi diametri.

Tabella I

MISURE DEL CRANIO DELL'UOMO DILUVIALE IN MILLIMETRI

		Piltdown	Gibraltar	Neanderthal	La Chapelle aux Saints	Spy		Australiano
						I	II	
1	Diametro massimo anteroposteriore.	190	190	199	208	200	198	190
2	Larghezza massima . .	150	144?	147	156	140	150	126
3	Larghezza minima . .	112	102	107	109	104	106	92
4	Alt. (basion-vertice) .	130	—	—	—	—	—	124
5	» (basion-bregma) .	130	—	—	131	—	—	825
6	» (opistion-vertice .	130	—	—	—	—	—	—
7	» (opistion-bregma) .	148	—	—	—	—	—	149
8	Glabella-linea dell'inion vertice	90	—	80,5	—	81	87	85,5
9	Glabella-linea lambdoidea-bregma	84	—	76,5	—	69	69,7	70
10	Glabella-linea lambdoidea-vertice	—	55?	57	—	51	59	56
11	Circonferenza orizzon.	450	—	590	600	580	540	518
12	Circonf. sagitale . . .	350-360	—	—	357	—	—	—
13	Curva frontale	120-130	—	133	121	105	120?	127
14	Curva parietale	120	—	119	121	118	114	117
15	Curva occipitale . . .	110	—	—	115	122	—	—
16	Lambda-inion	55	—	51	—	59	95	—
17	Inion-opistion	50	—	—	—	—	—	—
18	Bregma	50	55°?	44°	45,5°	46°	47°	48,3°
19	Capacità . . . in ccm.	1070	1080	1230	1626	1500	16,50	11,90
20	Indice cranico	78-79	80?	73,9	75	70	74,80	66,04

Tabella II

MISURA DELLE MANDIBOLE DELL'UOMO DILUVIALE IN MILLIMETRI

	Piltdown	Heidelberg	Spy	La Chapelle aux Saints
Altezza in corrispondenza dell'apofisi coronaria	70	63,3	60?	60
Larghezza della branca ascendente .	45	60	—	45?
Altezza in corrisp. al secondo molare	27	31,8	33	31?
» » » della sinfisi . . .	—	35	38	37
Grossezza in corr. del secondo molare	15	20	14	16
» » » della sinfisi . . .	—	17,5	15	16
Lunghezza » » di M 1	11,5	11,6	10	—
Larghezza » » di M 1	9,5	11,2	10,5	—
Lunghezza » » di M 2	12	12,7	10	—
Larghezza » » di M 2	10	12	10	—
Angolo mandibolare	110°	110°	—	110°

Dall'esame di questi resti fossili risultano i seguenti dati:

Lo straordinario spessore del cranio (10 a 20 mm. invece di 5,6 mm., che è lo spessore medio delle ossa del cranio europeo moderno) non è un carattere patologico, ed avrebbe un grande interesse come dato sulla origine dell'uomo, ma per ora su di questo carattere nulla si può dire.

Per quello che riguarda le ossa del cranio, la forma delle arcate sopracigliari, la fronte spaziosa, l'occipite arrotondato, la forma regolare ed armonicamente fatta a volta delle ossa del cranio, la forma della cavità glenoide, noi possiamo dire che l'uomo di Piltdown ci appare come assolutamente differente dall'uomo del Neanderthal e assai più vicino di questo all'uomo attuale. Secondo Woodward la capacità cranica arriva a 1300 cc., ossia la media dei Boschimani e degli Australiani.

Ma, se si passa alle ossa mascellari e alla dentizione, si trova un tutt'altro aspetto. La mandibola e i denti sono scimmieschi, talmente scimmieschi che per distinguerli da quelle di Chimpanzé ci vuole della sagacia.

Così si avrebbe cranio umano e mascella scimmiesca. Woodward designò questo nuovo uomo come Eoanthropus Dawson.

Non sorgeva il dubbio che si trattasse di resti appartenenti ad esseri differenti per le condizioni nelle quali erano stati rinvenuti tali resti fossili. Ma ricerche ulteriori di Waterston, di Boule e di G. S. Miller hanno dimostrato che si tratta di resti fossili appartenenti a due diversi individui, l'Homo Piltdownensis e una scimmia.

Ma, oltre a ciò, dalla scoperta di Piltdown si possono cavare alcune conclusioni di grande im-

portanza. Nel Pleistocene esisteva nell'Europa occidentale uno Chimpanzé, ma soprattutto a tale epoca esisteva già in Europa una razza umana, molto differente da quello del Neanderthal e differente anche dall'uomo di Mauer.

Ma come si spiega che nell'uomo fossile di Piltdown mancano molti dei caratteri scimmieschi che vi sono nella razza di Neanderthal? Tutto questo è tanto più difficile a spiegarsi per il fatto che anche nella razza di Neanderthal i caratteri scimmieschi sono più evidenti nelle razze più recenti che in quelle più antiche. Una spiegazione tuttavia si può affacciare. Si pensi che i caratteri morfologici del cranio di Piltdown sono molto più antichi, primitivi; si deve dunque ritenere che quest'ultimo ha appartenuto al nostro antenato più antico che conosciamo. E allora, dato questo, noi dovremmo, nel costrurre l'albero genealogico dell'uomo, avvicinarci a quelle teorie che escludono dalla parentela dell'uomo le scimmie. E dovremmo del pari ritenere che i caratteri scimmieschi presentati dalla razza di Neanderthal non sarebbero punto una prova della sua origine. Questi caratteri scimmieschi sarebbero stati impressi da particolari condizioni di sviluppo sopra questa particolare razza, che dovrebbe perciò considerarsi come una razza specializzata per particolari condizioni di vita. Ed ancora di più. Come abbiamo visto, le scimmie presentavano i caratteri scimmieschi più evidenti nella vita adulta che nella vita embrionale. Ora si avrebbe qui un fenomeno di convergenza. Ossia alcune specie di scimmie e alcune razze di uomo avrebbero subito le medesime condizioni di vita e avrebbero perciò nel loro sviluppo presentato come fenomeno di convergenza i medesimi caratteri così detti pitecoidi.

Ma ancora un altro fatto dimostra la scoperta di Piltdown. Se in tempi così antichi esistevano razze così profondamente differenziate come l'uomo di Piltdown, quella Neanderthal, quella Spy, ciò dimostra che la specie umana era molto plastica in quel tempo, capace quindi di sviluppo in vario senso. Giustamente scrive a questo proposito Bouyssonie (1): « Questa differenza profonda prova la grande plasticità dell'umanità primitiva, a meno che si rinunzi all'unità della specie umana, il che ha delle conseguenze gravi dal punto di vista della Fede. Per evitare queste conseguenze bisognerebbe ammettere il principio stesso dell'evoluzionismo; gli esseri viventi dal giorno d'oggi *fissi*, erano primitivamente di una plasticità molto grande e alla quale non si può assegnare alcun limite preciso ». Il che mostra quanto è imprudente combattere l'evoluzionismo con argomenti deboli filosoficamente e scientificamente.

4. — Le varie teorie sull'origine dell'uomo.

Vediamo ora quale contributo apportano questi fatti sin qui esposti alla questione dell'origine dell'uomo.

Tutti sanno come in questi ultimi tempi negli antropologi si è andata sempre più facendo viva

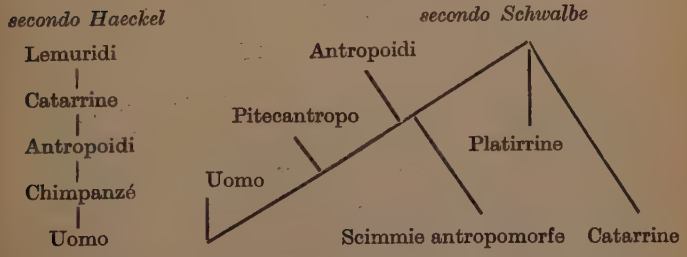
---

(1) *Mauvaises munitions*, in *Revue du clergé français*, 1 aprile 1913, pag. 56.

(2) *Fixisme et transformisme*, in *Revue du clergé français*, 15 maggio 1910.

la reazione contro il vecchio modo di vedere, che derivava direttamente l'uomo dalle scimmie. Bastano pochi fatti a mostrare la insussistenza dei vecchi alberi geneaologici. L'uomo presenta parecchi caratteri anatomici che non sono presentati dai suoi parenti diretti (le scimmie antropoidi) e che non possono essere stati da lui acquistati più tardi durante il corso dell'evoluzione atteso che essi non sono nel senso della supposta linea evolutiva. Viceversa, le scimmie antropoidi e i loro supposti antenati, le scimmie catarrine, offrono delle caratterische anatomiche di cui non si ha alcuna traccia nell'uomo. Perciò sin da parecchi anni fa, Schwalbe aveva tentato di costrurre un albero genealogico che permettesse di dar ragione di queste contraddizioni. L'uomo non avrebbe tra i suoi antenati le scimmie antropomorfe, nè le scimmie platirrine e catarrine, ma un ipotetico antropoide. Ecco i due alberi genealogici di Haeckel e di Schwalbe messi a confronto.

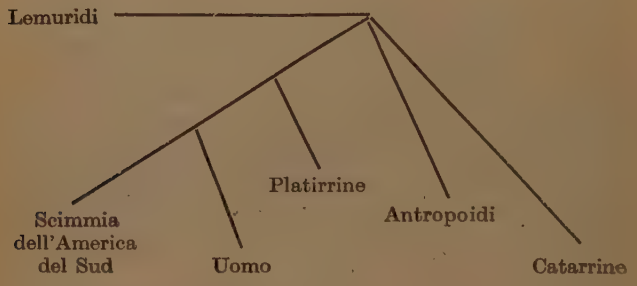
ALBERO GENEALOGICO DELL'UOMO



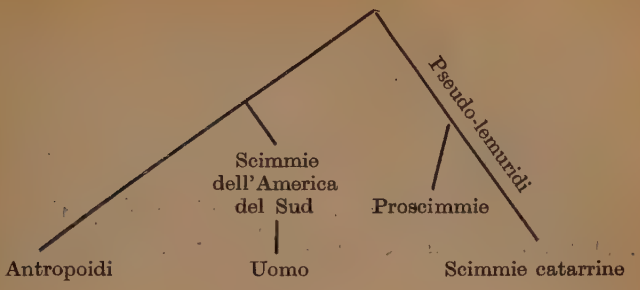
L'idea di Schwalbe apriva la via a più ardite concezioni costrutte dagli autori che lo hanno seguito su questa via e che ricercano più in alto nella serie animale lo stipite dell'uomo.

Così Kolhbrugge, basandosi sui dati raccolti da Aeby, ha costruito un albero genealogico per rendere ragione del fatto che il gibbone (Hylobates) e più ancora certe scimmie dell'America del Sud (les Ateles, per es.) presentano alcuni caratteri proprî dell'uomo (altezza del cranio, strettezza della faccia, forma allungata dell'occipite) perciò si riavvicinano di più all'uomo.

L'albero genealogico che egli ha costrutto è il seguente:



Alcune considerazioni sulla placenta hanno condotto Hubrecht ad escludere dalla genealogia dell'uomo i lemuridi e a far derivare invece l'uomo dagli insettivori, i quali hanno al pari delle scimmie una vera placenta. La forma primordiale dei mammiferi sarebbe data da certa specie di insettivori e da essi sarebbe derivato l'uomo attraverso le scimmie dell'America del Sud. L'albero genealogico avrebbe perciò la seguente forma:



E, pure fondandosi sui caratteri embrionali, ha costruito un albero genealogico anche Hacke; ma incorrendo sempre nel medesimo errore di dare cioè una costruzione sempre più ipotetica, perchè le forme extrauterine ed esistenti di fatto che si sono potute trovare sono troppo scarse per riempire l'immenso intervallo che separa l'uomo da' suoi presupposti antenati.

E in questa via non vi ha limiti. Così Klaatsch (le teorie del quale godono oggidì di tanto favore) rimonta ancora più in alto, ed egli fa derivare l'uomo da un gruppo di vertebrati terrestri che vivevano all'era paleozoica.

Questi vertebrati dovevano avere, come i primati, cinque dita alla mano e al piede e il primo di queste dita doveva essere opponibile agli altri. Campione e vestigia di questi vertebrati è il Chiroterium.

Klaatsch ha però più di recente mutato ideé, e si è avvicinato sempre più ad un'altra celebre teoria emessa da Kollmann.

Questi prende, come punto di partenza, non più la forma extrauterina che si riscontra nei soggetti che hanno realizzato il loro accrescimento, ma

i caratteri embrionali; e fra questi dà singolare importanza alla forma della testa.

L'evoluzione delle scimmie adulte, secondo Kollmann, non può avere condotto all'uomo; essa ha seguito una linea divergente. L'uomo deve riattaccarsi a forme che si riavvicinano ai caratteri presentati dalla scimmia nel periodo embrionale. Sarebbero tali alcune scimmie della America del Sud. Kollmann riguarda i pigmei come la forma più antica dell'uomo.

5. — Difficoltà e contraddizioni.

Tutta questa varietà di teorie dimostra alla fin dei conti su quali deboli e labili basi esse sono fondate. E sarebbe facile il distruggere tutte queste teorie l'una con l'altra, perchè l'una presenta appunto, a proprio fondamento, gli elementi che servono a demolire l'altra.

Non starò ad esporre qui una critica particolare di esse (1); mi pare invece più utile ricordare alcune considerazioni sopra i più recenti risultati della anatomia comparata dell'uomo primitivo, dell'uomo selvaggio e della scimmia.

Chi studia la razza del Neanderthal, l'uomo di Heidelberg, queste forme relativamente recenti (almeno in confronto dell'uomo di Piltdown), si avvede di un fatto assai interessante. E cioè: questi uomini fossili presentano, come

(1) Vedi: Gemelli, *Teorie recenti sull'origine dell'uomo*, Firenze, 1913, 3ª ediz.

caratteri, una fronte sfuggente, arcate sopraciliari prominenti, orbite molto grandi e rotonde, apertura nasale larga, prognatismo, mento poco sviluppato, denti forti. Di questi caratteri alcuni sono nettamente scimmieschi; li troviamo cioè nettamente presenti nelle scimmie specialmente quelle antropoidi.

Ma questi caratteri si trovano anche in una razza umana che per molte ragioni si deve ritenere antica, gli australiani.

Si è concluso da ciò che il fatto dell'essere comuni questi caratteri, all'uomo fossile, alla scimmia e all'australiano, dimostra la origine scimmiesca dell'uomo. Ma questa conclusione è affrettata.

Le scimmie giovani sono, per dir così, come già abbiamo visto, più evolute delle scimmie adulte; in esse i caratteri scimmieschi sono meno accentuati.

Quanto agli australiani questi caratteri scimmieschi sono più accentuati nelle tribù più recenti. Inoltre questi caratteri non si trovano in un'altra razza umana che nei periodi glaciali viveva nell'Europa contemporaneamente all'uomo di Neanderthal, e cioè a quella rappresentata dai cranî di Galles Hill, dell'Olmo e anche dalla razza Grimaldi.

Inoltre, come abbiamo visto, questi caratteri scimmieschi mancano anche nell'uomo più antico che conosciamo, quello di Piltdown. E da ultimo, anche per ciò che riguarda la razza di Neanderthal, i caratteri scimmieschi dei suoi rappresentanti sono più accentuati nei soggetti di età avanzata e meno nei giovani. Tutto ciò dimostrerebbe che questi caratteri scimmieschi sarebbero apparsi assai tardi nell'evoluzione dell'uomo. Essi quindi non possono servire per dimostrare

la connessione di parentela tra l'uomo e la scimmia. Parecchi autori, tra questi principalmente Kollmann, lo stesso Klaatsch, riconoscono la importanza e la fondatezza di questa conclusione.

Secondo questo modo di vedere, la razza di Neanderthal e l'uomo australiano, da una parte, le scimmie dall'altra parte, sarebbero dei degenerati (rami divergenti dal tronco fondamentale), per rapporto alla forma primitiva (l'uomo di Piltdown). E si potrebbe forse anche accettare l'opinione di Kollmann, secondo il quale le rassomiglianze esistenti tra le razze di Neanderthal, gli australiani e le scimmie rappresenterebbero un fenomeno di convergenza. E cioè si dovrebbe ammettere che uguali condizioni di ambiente e di vita avrebbero determinata la comparsa di uguali caratteri (scimmieschi) in individui di specie diverse (uomo primitivo, alcune razze selvaggie attuali e alcune specie di scimmie, specie le antropoidi). Secondo questo modo di vedere i caratteri scimmieschi sono caratteri degenerativi e non ancestrali; essi non possono quindi servire a spiegare l'origine dell'uomo.

Vi è però una difficoltà. Prendiamo a considerare il cranio. Se questa conclusione vale per i caratteri della parte superiore del cranio, ciò non si può dire per i caratteri della parte inferiore di esso.

Qui invano cercheremmo nell'uomo fossile i caratteri pitecoidi; troviamo invece che sono numerosi e accentuati i caratteri proprî, per dir così, dell'infanzia. Se confrontiamo un feto dell'uomo attuale e l'uomo fossile, troviamo che l'uomo fossile presenta nella parte inferiore della faccia i caratteri fetali. Ed è stato merito di Klaatsch avere fatto uno studio attento di questi caratteri.

e l'averne determinato il vero significato; ossia che essi sono caratteri proprî del periodo di sviluppo. Deve ancora essere notato che queste caratteristiche si osservano in tutti i popoli pigmei, i quali, per ciò che riguarda la parte superiore del cranio, presentano una fronte elevata e molto ben conformata, delle arcate sopraciliari senza prominenze, ecc. Ossia questi popoli sarebbero, anche per la parte inferiore del cranio tutt'altro che scimmieschi, però infantili, ossia avrebbero proprio i caratteri dell'infanzia.

Fu appunto fondandosi su questi fatti che alcuni autori hanno ideato una teoria embriologica (teoria di Kollmann e di Ranke, alla quale si avvicina anche Klaatsch, specie negli ultimi tempi). Secondo questa teoria ciascun uomo, nel corso della sua evoluzione, riprodurrebbe le fasi già percorse un tempo nel corso dell'evoluzione dell'umanità. L'uomo deriverebbe da forme di mammiferi primitivi. All'inizio si troverebbero razze offrenti i caratteri proprî dell'infanzia. A queste razze primitive apparterrebbero i pigmei, così come lo prova la loro statura bassa, la proporzione tra le membra, predominanza del tronco sulle estremità, il loro cranio elevato e una folla di altre particolarità. Bisogna ancora ricordare un fatto che si accorda bene con la presenza di questi caratteri antropologici, ossia il fatto che i pigmei appaiono dappertutto come le razze più antiche. Per esempio, dal punto di vista etnologico, esse sono realmente le razze più antiche della terra, come lo prova lo stato della loro civilizzazione materiale ed intellettuale.

Questa teoria sembra essere più accettabile di tutte le altre. E scrittori cattolici eminenti nel campo di questi studî, cito ad esempio il Padre

Schmidt, il dotto direttore della rivista *Anthropos*, hanno sentito di poterla difendere e far propria. Certo essa solleva grandi difficoltà e lascia molti punti oscuri, ma essa viene giudicata come quella che *relativamente* è la più accettabile.

Quanto poi a spiegare l'unione tra il primo uomo e le forme inferiori che lo hanno preceduto, essa potrebbe essere intesa in uno di questi due sensi: O l'uomo avrebbe avuto origine da una forma ancestrale a fronte bassa ma che nel corso della sua esistenza embrionale avrebbe presentato una fronte elevata. Questo carattere si sarebbe mantenuto nell'uomo dopo la sua nascita e si sarebbe poi fissato. Ma in questo caso è evidente che il passaggio dalla fronte bassa alla fronte elevata non si sarebbe prodotto lentamente, ma per mezzo di una improvvisa mutazione (nel senso di De Vries). Secondo questa ipotesi bisognerebbe pensare che l'uomo abbia avuto origine da una forma vicina alle scimmie antropomorfe per mezzo di una mutazione brusca. Ma gravi obbiezioni, quelle esposte più sopra, si oppongono a questo modo di vedere. Oppure l'uomo avrebbe avuto origine da una forma ancestrale che possedeva già nella fase extrauterina un cranio debolmente elevato e al quale avrebbe bastato un ultimo e leggero progresso per realizzare l'altezza minima che richiede il cranio umano. L'evoluzione in questo caso si sarebbe compiuta per gradi insensibili. Ma l'uomo si riattaccherebbe cioè a forme più antiche; e in questo caso la prova fornita è insufficiente e le forme intermediarie mancano completamente.

Nell'un caso e nell'altro un fatto però sembra evidente. E cioè che la caratteristica essenziale del cranio, e cioè la fronte elevata, indicante la

presenza di un cervello molto voluminoso, capace di essere l'istrumento della intelligenza sarebbe apparsa nel corso dell'evoluzione molto più presto che non fossero scomparsi i caratteri inferiori della parte più bassa del volto. Si dovrebbe dunque congetturare uno stato di umanità in cui queste due serie di caratteri, i superiori e gli inferiori, coesistevano. Le razze attuali di pigmei potrebbero essere considerate come appartenenti a questo periodo dell'umanità.

6. — Criterî generali.

Ho voluto di proposito esporre questa teoria embrionale, senza farla mia, esponendo così le ragioni che vi hanno per accettarla, come le difficoltà che essa solleva. Per quanto questa dottrina sia seducente, e per quanto essa sia la più accettabile, essa solleva tali obbiezioni e così gravi difficoltà, che deve essere riguardata, dal punto di vista scientifico, come nulla di più che una tra le tante ipotesi emesse per spiegare l'origine dell'uomo.

Ma non è questo che mi importa di stabilire. Io non vado in cerca ora della spiegazione dell'origine dell'uomo.

Questo problema, dal punto di vista antropologico, è immaturo. Come durante questi anni, si sono andate schiarendo alcune questioni particolari, come i materiali accumulati hanno, a poco a poco, indirizzato gli studiosi per una via più feconda, così è da augurarsi che questo movimento

continui e che arrivi presto un giorno nel quale si possa dire che la questione è matura, e muoverci, nella ricerca della soluzione, non più sul terreno infido o mobile della ipotesi, ma su quello stabile dei fatti. Quindi è inutile, e forse anche pericoloso e dannoso, l'ostinarsi oggi a cercare una soluzione del problema. Perciò non mi preoccupo di essa. Se proprio fossi costretto a dire la mia opinione sull'origine dell'uomo direi che non solo nulla è provato in quanto alla sua origine scimmiesca o animalesca; ma dovrei aggiungere che, personalmente, nella mancanza di un numero e di una qualità di fatti evidenti, io mi sento inclinato ad ammettere che l'uomo, anche quanto al corpo, è derivato da un proprio *Stamm* ossia da un proprio stipite. Esponendo la *teoria della polifilogenesi*, ossia il modo come io interpreto la evoluzione dei viventi, già mi sono espresso chiaramente a questo proposito; e non ho quindi che a ripetere quanto ho già detto nelle mie numerose pubblicazioni.

L'evoluzione dei viventi è un fatto che non può essere contestato da alcuno che sappia leggere nei libri della natura con gli occhi del biologo. Oggi non vi è più nemmanco un biologo che non sia evoluzionista.

I dissensi cominciano quando si tratta di determinare il modo nel quale ha operato la evoluzione e di descriverne i processi. Qui hanno il loro luogo parecchie teorie.

A me sembra che la più accettabile allo stato dei fatti è quella della polifilogenesi. Iddio ha creato un certo numero di stipiti (*Stamm*) primitivi, dai quali, sotto la influenza delle cause esterne dell'evoluzione, si sono originati gli esseri appartenenti geneticamente a quello Stamm. Al-

cune specie si sono spente, altre sono sopravvissute. Tutte rappresentano il dispiegarsi della capacità interna di sviluppo posta da Dio, negli Stamm primitivi.

Qui ci si incontra con la questione dell'origine dell'uomo; questione che è duplice: origine dell'anima, origine del corpo. Della prima non mi occupo. Essa non è questione che possa essere, almeno direttamente, trattata con metodo scientifico; essa è questione filosofica.

Dell'origine del corpo nulla possiamo dire di certo. Possiamo ammettere, come probabile, che l'uomo rappresenta uno degli Stamm creati da Dio, sia che Iddio abbia creato l'uomo primitivo, quale noi lo conosciamo per i resti fossili, sia che Iddio abbia creato un essere che era uomo, ma che non era sviluppato come tale (dottrina embriologica).

Ma già il dire questo rappresenta un voler fare un passo più in là di quello che ci permettono i dati scientifici. E io mi sono spinto a dirlo per togliere dalla mente del lettore la supposizione che io possa ritenere come *a priori* inammissibile l'origine animalesca dell'uomo.

Ma, detto questo, debbo pur dire che, allo stato dei fatti, noi non abbiamo, *dal punto di vista antropologico*, il diritto di ammettere come provata l'origine animalesca dell'uomo; così come non abbiamo il diritto di ammettere, come provata, *dal medesimo punto di vista*, la creazione immediata dell'uomo.

Quindi il problema dell'origine dell'uomo (*dal punto di vista antropologico*) è oggi immaturo, e gli apologisti debbono lasciarlo da un canto; essi debbono lasciarne per ora lo studio all'uomo di scienza.

7. — Come si deve porre il problema.

Più importante e più utile mi sembra lo studio delle condizioni, dirò così, intellettuali, nelle quali si trovano i varî studiosi di fronte a questo problema.

E appunto questo ho avuto di mira col presente scritto; esaminare la situazione nostra, come credenti, di fronte al problema dell'origine dell'uomo per cavarne una norma metodica intorno al contegno da tenere di fronte ad esso; dissipare quelle prevenzioni che purtroppo in molti sono contro la scienza in genere e contro l'antropologia in ispecie; condurre i timorosi a riguardare il problema con maggiore serenità; far sentire infine che il volere trincerarsi dietro categoriche ed assolute negazioni è fare una pessima apologetica, è indice di pusillanimità. È indizio di miseria intellettuale l'andare a pescare qua e là citazioni da questo o da quello scienziato, si chiami pure anche Virchow; per dire: « Vedete, anche loro, gli scienziati, dicono come diciamo noi ». Io ho troppa fede, io ho troppe prove delle credenze che la Chiesa mi impone, per sentirmi, non dico scosso dai ritrovati, qualunque essi siano, della scienza, ma benanco per non avere il coraggio di guardare in fronte qualsiasi problema sollevato o risolto dalla scienza; o per mendicare la testimonianza di una frase di questo o di quell'illustre scienziato.

Proprio di questi giorni un illustre studioso, sottoponendomi un dato di fatto antropologico

assai interessante, mi diceva: « Che contegno terrebbe ella se domani fosse dimostrato, e non fosse più un'ipotesi, l'origine animalesca dell'uomo? »

Io non ebbi difficoltà a rispondergli che nessuna scoperta scientifica può trovare impreparato un credente sincero ed illuminato. Al più vi può essere un breve periodo di disorientamento, vinto subito grazie a questa meravigliosa àncora di salvezza che ha ogni credente, di essere certo del carattere soprannaturale della Chiesa cattolica e dell'infallibilità del Suo magistero.

La vita quotidiana che trascorro nei laboratorî delle nostre Università, il contatto che in essi si ha continuamente con le difficoltà sollevate dalla ricerca di nuovi veri, questa ginnastica spirituale per la quale mille volte in un giorno ci si trova costretti nei laboratorî a desiderare una soluzione in un conflitto tra una verità scientifica ed una verità di fede, ha determinato in me un particolare stato di serena tranquillità.

Coloro che non sono abituati a questa ginnastica spirituale sono facilmente colti dalle vertigini tutte le volte che si trovano di fronte ad un possibile conflitto della scienza e della fede.

Io conosco molti di questi uomini — per tanti altri motivi, degni del più alto rispetto e della più grande ammirazione — i quali quando voi esponete loro un fatto nuovo trovato dalla scienza, hanno subito pronto sul labbro un: « Sarà poi vero? » Oppure costoro sono pronti ad appellarsi ai progressi futuri della scienza. Oppure ancora essi affermano che sono pronti ad ammettere tutti i fatti, ma solo quelli *certi*, e a respingere le teorie, perchè la scienza distrugge oggi le teorie che ha costrutto ed accarezzato ieri.

Lasciamo stare da un canto la considerazione

che costoro mostrano di avere una ben strana concezione della certezza dei fatti (che cosa è per uno scienziato un fatto se non un numero di osservazioni coincidenti dimostranti con ciò la *probabilità* — niente di più della probabilità — della costanza del fatto?) e che dimostrano di non sapere che in ogni *fatto* è già inclusa una teoria.

E tralasciamo di indagare le condizioni psicologiche determinanti un tale stato d'animo.

Constatiamo invece come questo contegno nel caso nostro speciale è pericoloso e dannoso.

Infatti quegli apologisti che proclamano senz'altro la bancarotta della scienza a riguardo dell'origine dell'uomo, che si pongono sul piede di guerra di negare tutto e di dichiarare assolutamente impossibile tale derivazione, giuocano ad un gioco assai pericoloso e giuocano una posta che essi non hanno diritto di porre, perchè è una cambiale alla firma della quale non sta in loro il fare onore.

Di fronte a questo contegno che io ritengo riprovevole credo possa tornare giovevole il dire come io ho in questo particolare problema acquistata la tranquillità di spirito con lo scopo di comunicarla ad altri.

Questa è quindi la questione che dobbiamo risolvere: *Come e perchè può essere tranquillo un credente di fronte allo spinoso problema dell'origine dell'uomo, anche se si rende conto della difficoltà che esso solleva contro gli insegnamenti della fede?*

Se oggi deve essere riconosciuto che le contraddizioni, le esagerazioni, gli errori più banali caratterizzano le moderne teorie intorno all'origine dell'uomo, deve però essere riconosciuto anche lealmente un altro fatto; e cioè che gli indici, i

fatti suggerenti la derivazione dell'uomo dagli animali sono andati durante questi anni piuttosto aumentando che diminuendo di numero e di importanza, e che, anzichè perdere di forza, ne hanno acquistato, e che questo movimento è continuo, e che anzichè accennare ad arrestarsi, dimostra di accentuarsi. Inoltre, se tra i paleontologi e gli antropologi vi è vera discordia sul come interpretare e spiegare questa derivazione, vi è invece l'accordo *più completo* nell'ammettere il fatto di questa derivazione. Di guisa che anche gli antropologi cattolici non hanno potuto separarsi da questo modo di vedere.

Ne ricordo i nomi: l'abate Breuil, il padre Schmidt, S.V.D., l'abbé Obermayer, il prof. Birkner, l'abbé Bouyssonie, in parte anche il padre Wasmann S. J., ecc.

Di fronte a questa situazione di cose e a questo atteggiamento degli scienziati, è a tutti noto l'atteggiamento dei teologi cattolici e dei filosofi.

Incominciamo dal mettere da un canto la questione filosofica. Il campo filosofico, a proposito dell'origine dell'uomo, è ricco di contraddizioni. Il discutere che si fa da alcuni sulla possibilità filosofica dell'evoluzione, l'obbiettare che si fa da altri che il corpo umano doveva avere qualità capaci di permettere l'infusione di un'anima, mi sembrano questioni sollevate per tutt'altro scopo che per rischiarare il problema.

Come non sono fatte per richiarare il problema, le discussioni sulla dignità umana (povera dignità dove si va a cacciare!) che sarebbe compromessa dalla derivazione dalla scimmia; come non è punto fatto per rischiarare la questione l'appello alla grandezza e alla nobiltà dell'anima umana, al suo destino, alla sua origine, ecc.

Tutto ciò non è in questione. L'origine dell'anima umana è fuori di discussione. La discussione riguarda esclusivamente l'origine del corpo umano.

Di più coloro che parlano di possibilità o di impossibilità filosofica partono da una erronea concezione di rapporti tra scienza e filosofia. La scienza, ne possiamo essere certi, ad un certo punto del suo sviluppo, darà una soluzione positiva di questo problema e la darà in un certo senso. Solo allora potrà il filosofo servirsi di questi dati positivi per costrurre una concezione che avrà in filosofia naturale un certo valore. In attesa di tale momento, in linea di possibilità il filosofo può ammettere tutte le soluzioni che vuole, perchè il negare queste possibilità toglierebbe qualcosa alla potenza di Dio; egli deve negare solo le possibilità che tolgono qualcosa a Dio. Quindi egli non può portare alcun contributo alla soluzione del problema.

La questione dell'origine dell'uomo non è intorno alla *possibilità*, ma la questione, dal punto di vista filosofico, è intorno alla *realtà* del fatto, in *rapporto* con la natura dell'uomo e in *rapporto* con la concezione generale dell'universo.

Qualche autore, come il P. Wasmann S. J., ha tentato, dal punto di vista filosofico, una via nuova; in modo analogo ai filosofi medioevali (i quali ammettevano che il feto nei primî stadî dell'evoluzione non aveva che un'anima vegetativa, e che un'anima intellettuale non era infusa che più tardi) il Wasmann, e con lui qualche altro autore, ammettono che il corpo umano originario sarebbe stato un embrione, nel quale solo più tardi, ad un certo punto dell'evoluzione, sarebbe stata infusa l'anima. Ma questa soluzione non sposta punto le difficoltà come io ho già fatto

notare altra volta (1). Ed invece ne crea parecchie biologiche ed esegetiche. E cioè, dal punto di vista biologico, non è comprovata da alcun fatto. Dal punto di vista esegetico introduce il grave errore di interpretare la Scrittura secondo preconcetti filosofici.

Questa soluzione del Wasmann deve essere quindi rigettata.

Più chiara ed anche — bisogna riconoscerlo — più sicura è la posizione assunta dai teologi cattolici, concordi in ciò con la maggioranza dei teologi protestanti, soprattutto dell'Unione evangelica e in genere i conservatori.

I teologi cattolici, ad onta dell'influenza esercitata dalle dottrine evoluzioniste, sono rimasti più che mai fedeli alla interpretazione tradizionale dei testi del Genesi relativi all'origine dell'uomo. Al più al più alcuni tra essi hanno riconosciuto che i passi relativi del Genesi non richiedono necessariamente l'idea di creazione immediata per opera di Dio. E, se molti ammettono che la Bibbia lascia sussistere la possibilità di una evoluzione per gli animali, questa possibilità non è punto ammessa per l'uomo. Questo contegno dei teologi cattolici si comprende assai bene dal punto di vista scientifico, come da quello psicologico. Esso, lo si deve riconoscere, è perfettamente giustificato.

Dal primo punto di vista noi non abbiamo niente di certo; abbiamo anzi vere e tenaci contraddizioni tra gli scienziati stessi.

Ma i teologi sono giustificati anche dal punto di vista psicologico, dato il grande abuso che certi

---

(1) Nelle note al libro del WASMANN, *La biologia moderna*, cap. 9.

antropologi hanno fatto della scienza per scopi tutt'altro che scientifici.

Onde noi ci possiamo accordare col dottor Schmitt (1), il quale in uno scritto recente respinge i tentativi fatti da alcuni teologi cattolici, secondo i quali bisognerebbe accettare la teoria dell'evoluzione nelle sue applicazioni all'origine del corpo dell'uomo. E ci possiamo accordare con lui sopra tutto, perchè egli nel suo scritto porta una riserva la quale non può non avere sulla sua bocca (egli è un avversario dell'origine animalesca dell'uomo) un grande valore. « Io dichiaro dunque che, secondo il mio modo di vedere, i risultati scientifici *acquisiti sin qui* non ci mettono nella condizione di dover ammettere l'origine animalesca del corpo umano ».

Dunque vi ha una ben netta contraddizione tra teologi cattolici da un lato e antropologi da un altro. E i tentativi fatti, soprattutto per mezzo di argomentazioni speculative, per togliere la contraddizione sono falliti (2).

Questa contraddizione o, meglio, questa divergenza di vedute non deve però punto incutere nell'animo dello studioso preoccupato dei problemi della religione alcun timore (3).

Innanzitutto osservo che non vi è tra queste

---

(1) *Der Ursprung des Menschen*, Freiburg, 1911, pag. 143.

(2) Ci sarà chi dirà: « no »: la contraddizione non è tra teologi e scienziati, ma tra la fede e la scienza; e risparmiamo ai lettori i « luoghi comuni » che questo *quindi* ci potrebbe far sciorinare innanzi. Grazie a Dio questo modo di ragionare infantile ora è divenuto esclusivo privilegio dei politicanti anticlericali e dei monisti materialisti. Mi pare non valga la pena di lavare la testa all'asino, cercando di confutare questo modo di discutere.

(3) Vedi: Lemonnyer, *La révélation primitive*, pag. 140.

due opinioni una vera contraddizione; perchè vi è, per parlare propriamente, contraddizione tra due gruppi di dotti solo allorquando i due gruppi si oppongono affermazioni *date per certe*.

E questo non è punto il nostro caso. La certezza, se manca sicuramente da un lato, non può essere vantata, lo abbiamo visto, dall'altro.

Siamo invece nel campo di due opinioni nettamente divergenti. E ciò non deve punto stupire, perchè ciò succede più volte tra due campi diversi di studio e trova la propria ragione d'essere nella diversità dei metodi impiegati nelle ricerche. Di più questa divergenza preannunzia di solito un progresso in un dato campo del sapere.

Quindi non c'è ragione di turbarsi per queste contraddizioni. Anche per una considerazione di altro genere.

Io non sono profeta, nè voglio assumermi gli atteggiamenti di profeta per dire in quale tempo si avrà la soluzione scientifica di questo problema; ma mi permetto ricordare alcune considerazioni che possono dare la pace a chi si sente turbato da queste divergenze.

Innanzitutto esse scompariranno il giorno in cui le ricerche, dall'un lato e dall'altro, saranno spinte lealmente a fondo.

E dico dell'una e dell'altra parte con intenzione.

Consideriamo ambedue le posizioni particolarmente; e incominciamo da quella dei teologi. È lontano da me, si capisce, il pensiero di risolvere una questione di esegesi o una teologica! Sono in questo campo uno scolaro, non un maestro.

Ma, anche come cultore di scienza, non posso ignorare ciò che ogni cattolico colto deve conoscere, e tanto più non posso ignorare ciò che avviene ai campi di confine, quei campi di confine

nei quali i conflitti tra studiosi di diversa origine e formazione, sono tanto frequenti.

Adunque, esaminando il campo teologico ed esegetico, dobbiamo riconoscere che è necessario che qui si faccia sempre più strada l'opinione che l'autore biblico non ha avuto e non poteva avere l'intenzione di darci la soluzione *scientifica* del problema. Lo si è detto più volte con una frase che forse si presta all'equivoco, ma che interpretata, come lo si deve, è giusta: « La Bibbia non ci insegna come è fatto il cielo, ma come si va al cielo ». E, come essa non è un libro di astronomia, e non vi si può vedere una confutazione di Galileo, così non è un libro di antropologia o di biologia.

Così male si appongono coloro che, rinnovando l'errore antico di fare del concordismo a tutto spiano, pretendono di far dire alla Bibbia qualcosa in favore di questa o di quella dottrina scientifica.

Ma, se non è un libro di antropologia o di biologia, la Bibbia non tace punto intorno all'origine degli esseri in genere e dell'uomo in ispecie.

Anzi essa ha, a questo proposito, un insegnamento ben chiaro.

È da riconoscersi che la idea, ben più ancora il problema stesso di una evoluzione progressiva è lontano dallo spirito dello scrittore biblico. Il racconto non può lasciar dubbî di certo, esso ci insegna che gli organismi hanno origine dalla terra e sono quindi terrestri. Per quanto riguarda l'uomo, questo possiede un corpo e una vita corporea, analoga, sotto molti punti di vista, a quella dell'animale; egli possiede però anche una vita più elevata, spirituale. E questa vita spirituale trova la sua sorgente e la sua misura in un principio che Dio Creatore ha creato ed infuso nel corpo umano.

Tutti gli esegeti convengono su questo punto dell'insegnamento biblico. Ma qui appunto cominciano tra gli esegeti e i teologi le discordie. Poichè alcuni insegnano che la Bibbia non ci insegna niente di più; e apportano in loro favore testi di Santi Padri, ed anche un brano di un decreto della commissione Biblica (1909) il quale dice: «L'intenzione dell'autore sacro, scrivendo il primo capitolo della Genesi (e l'applicazione vien fatta per analogia al verbo), non era di esporre, in linguaggio scientifico, l'intima costituzione delle cose visibili e l'ordine della creazione, ma piuttosto di comunicare alla sua nazione una conoscenza popolare, nei termini che comportava il linguaggio corrente dell'epoca, e proporzionata all'idea e alla capacità intellettuale delle genti».

Gli altri fanno appello essi pure a testi di Santi Padri e anche al medesimo decreto, in quanto nelle successive frasi si dichiara che non può essere accettata l'opinione che ammette alla Bibbia, laddove parla dell'origine dell'uomo, debba essere presa in senso letterale.

Siamo quindi al medesimo punto oggetto della ben nota interpretazione di S. Agostino, interpretazione a sua volta oggetto di così vivaci discussioni. Non sarò quindi io, che non sono nè teologo nè esegeta, a risolvere la questione. Mi permetterò solo questa osservazione.

Noi scienziati credenti, come credenti, dobbiamo accettare l'insegnamento, non dico della Chiesa, — ciò è fuori di discussione — ma dobbiamo anche in questioni così delicate tenere conto delle discussioni dei teologi. Ed è anche giusto che abbiamo a sentire nel nostro animo quel certo timore di errare che fa abbracciare

le soluzioni teologiche più prudenti, più conservatrici, come quelle che sono abbracciate dalla maggioranza dei teologi e degli esegeti. Ma, a loro volta, i teologi non debbono, se manca il consenso unanime, muovere troppo acerbi rimproveri agli scienziati, quasi fossero degli increduli, degli atei o, anche peggio, dei nemici della Chiesa, se, in un dato momento dello sviluppo di una dottrina scientifica, sembrano inclinare verso quella soluzione che *pare* contraddire alla dottrina teologica conservatrice. Io credo cioè che, ammesso (come ho detto più sopra) che vi è oggi tra l'insegnamento dei teologi e quello degli scienziati un conflitto di fatto a riguardo dell'origine dell'uomo, sia un partito pericoloso quello seguito da alcuni teologi di condannare senz'altro lo scienziato, senza possibilità di appello a futuri progressi, a conoscenze del domani. Tutto ciò inasprisce gli animi e non fa progredire di una linea.

Questo contegno di alcuni teologi e di alcuni esegeti di condannare senz'altro scienza e scienziati è un metodo deplorevole del quale abbiamo avuto un esempio a proposito della teoria della evoluzione.

Nessun dubbio che, se anche un giorno le scienze naturali dovessero arrivare a fornirci una dimostrazione certa (quella *certezza* che certa gente pretende e di cui abbiamo parlato sopra) delle teorie evoluzioniste, una dimostrazione tale che non lasciasse più campo ad alcun dubbio, tuttavia l'esegesi più perspicace *non scoprirà mai* nel racconto biblico qualcosa che possa essere ritenuto una conferma positiva o anche solo un accenno alla dottrina evoluzionista. È impossibile incontrare nel testo biblico anche un solo passo che abbia questa funzione.

Ma ciò ci deve però anche rendere guardinghi in un altro senso. Deve ciò dissuaderci dal rendere solidale il testo biblico con la dottrina della costanza o con quella della fissità delle specie. Tante specie furono create quante ne esistono! Coloro che vogliono trovare nella S. Scrittura le prove in favore della costanza della specie, commettono un abuso dell'autorità della Sacra Scrittura *non meno grave* di quello commesso da coloro che vogliono tirare il testo biblico, a furia di interpretazioni più o men legittime, in favore della dottrina dell'evoluzione anche spinta nella sua applicazione all'uomo.

Quali teologi cattolici ultraortodossi, che, spaventati dalle eventuali applicazioni della teoria dell'evoluzione, la rigettano inorriditi e fanno appello alla Sacra Scrittura per provare in modo irrefutabile che questa teoria è erronea e che deve essere ammessa la teoria della costanza delle specie, e che, per timore di concedere qualche cosa e per desiderio di meglio confermare che il corpo dell'uomo è stato creato *direttamente* ed *immediatamente* da Dio, sostengono la dottrina della costanza della specie, secondo la quale Iddio direttamente ed immediatamente avrebbe creato tutte le centinaia di migliaia di specie animali e vegetali che hanno abitato ed abitano la terra, escludendo qualsiasi possibile azione evolutiva, teologi cattolici che assumono questa posizione e che, per sostenerla, ricorrono alle armi del concordismo biblico, commettono un deplorevole e pericoloso abuso della parola divina.

E non meno deplorevole e non meno pericoloso abuso della parola divina commettono quei teologi, diremo così, (per usare una parola usata in certi ambienti) modernizzanti, che, sotto l'assillo

dello sviluppo e delle conquiste delle moderne scienze naturali, vogliono mostrare l'inerranza della S. Scrittura dimostrando che la dottrina dell'evoluzione è conciliabile con il testo sacro.

Lo ripeto per non essere eventualmente frainteso. La Bibbia non può essere chiamata o invocata in qualsiasi modo per provare la origine dei viventi per evoluzione, qualunque sia la estensione che si vuol dare e qualunque sia il significato che si vuole attribuire alla espressione evoluzione. E, di conseguenza, la Bibbia non può essere chiamata o invocata in qualsiasi modo per dimostrare che il corpo dell'uomo ha avuto origine per evoluzione in qualunque modo si intenda la dottrina della evoluzione. Questo appello tentato più volte da teologi modernizzanti o modernisti, da esegeti chiamati di « manica larga » (l'espressione poco italiana non è mia) costituisce niente di meglio e niente di più che un abuso della divina parola. Come è un abuso quello di coloro che vogliono forzare i testi sacri o i Santi Padri a provare ciò che la Scrittura non dice in favore di una ipotesi scientifica tradizionale conservatrice.

Abuso l'uno e l'altro. La scienza, da un lato, non ha bisogno di puntelli; dall'altro la fede non ha bisogno di grettezze. Nell'un campo e nell'altro la libertà è ancora la migliore atmosfera in cui lo studioso può vivere. Libero lo scienziato da freni che non siano norme di metodologia scientifica, procederà sicuro per la sua via e riuscirà un giorno a trovare la soluzione del problema, soluzione che avrà, si capisce, puramente un valore ed una certezza scientifica.

E la sua conclusione non sarà contraddizione dell'insegnamento della fede, perchè tra fede e scienza non vi può essere contraddizione.

Libero l'esegeta cattolico da preoccupazioni di ordine scientifico, illustrerà la parola divina attenendosi esclusivamente a quelle norme che sono proprie di siffatto campo (1).

Se si sarà compiuto questo progresso di non piegare il testo scritturale in favore di alcuna teoria scientifica, sia questa la teoria della costanza, o sia questa la teoria dell'evoluzione, si sarà compiuto un grande ed importante passo, in quanto si saranno lasciate libere le scienze naturali di spingere innanzi le ricerche e di trovare la soluzione del grave problema.

Dall'altro lato i progressi debbono pure essere compiuti dai cultori delle scienze naturali. E in quale via e in quale modo questi debbono essere compiuti, è anche a sufficienza evidente.

Quanto al modo, non è d'uopo ripetere che devono esulare dall'antropologia tutti i preconcetti e le prevenzioni. Se c'è della gente alla quale sembra sia un abbassare la dignità dell'uomo il farlo derivare dagli animali, vi è pur dell'altra gente alla quale sembra sia un collocarlo fuori del cosmo, il farlo derivare mediante un atto di creazione. Ora la scienza non ha da discutere se questa o quella è più conveniente e conforme alla natura umana, od ha da far da sgabello ad alcun sistema filosofico.

Qualunque sia la origine del corpo dell'uomo, per lo scienziato l'uomo non perde nè acquista in dignità. Nè deve lo scienziato procedere nella ricerca con lo scopo di fornire al filosofo le prove

---

(1) Non è mio compito di dire quali sono queste norme perchè io non tratto la questione esegetica; tutti però le conoscono.

per una concezione generale dell'universo in cui l'uomo venga collocato come il re della creazione, il capolavoro dell'opera di Dio, ovvero come un elemento qualsiasi dell'evoluzione cosmica. Lo scienziato deve procedere senza prevenzioni.

Lo scienziato non deve prender a nolo le proprie concezioni dal filosofo, altrimenti non ci dirà più ciò che la scienza ha scoperto, ma ciò che il filosofo ha pensato. Il filosofo deve attendere che lo scienziato abbia raccolto i materiali per poter con essi ulteriormente, costruire la concezione generale dell'universo.

Quanto alla via che deve essere battuta dal naturalista per studiare l'origine dell'uomo, essa ci è dimostrata dai recenti studî.

La pura indagine anatomica pare esser sterile e sembra chiuda la scienza in un cerchio senza uscita. Ma una scienza pressochè nuova, specie se la si considera nelle sue nuove applicazioni, l'etnologia, ha raccolto oggidì preziosi materiali, ed essa ci dice una parola che dimostra come in questa via potranno gli scienziati del domani dirci assai più di quello che sino ad oggi ci hanno detto gli antropologi (1).

---

(1) Vedi più avanti il saggio VIII.

VIII.

L' INTELLIGENZA DELLE SCIMMIE

IL FALLIMENTO

DI UN POSTULATO EVOLUZIONISTA

1. — Un nuovo punto di vista.

Quando era di moda qualche anno fa quella concezione grossolana dell'evoluzionismo che il monismo materialista ha difeso per ragioni antireligiose, vigeva un dogma che pareva inconfutabile: l'uomo non è altro che una scimmia perfezionata e trasformata. Alle ragioni cavate dallo studio anatomico dei fossili i monisti aggiungevano anche quelle tratte dalla psicologia delle scimmie e dell'uomo primitivo. Lo sforzo dei monisti era allora rivolto tutto a dimostrare che gli animali pensano e che nell'evoluzione si passa insensibilmente e gradualmente dalla vita intellettuale dei bruti al pensiero umano, grazie ad anelli di congiunzione tra l'uomo e i mammiferi superiori. Questi anelli sono rappresentati dalle scimmie simili all'uomo, le scimmie antropomorfe, grazie alle quali si arriva all'uomo primitivo, od alalo, ossia privo di parola, che doveva essere assai somigliante all'uomo selvaggio attuale. Questo modo di concepire l'evoluzione psichica dell'uomo era conseguenza necessaria della dottrina che riteneva che l'uomo primitivo non è altro che una scimmia evoluta ulteriormente e che le scimmie antropomorfe sono i nostri diretti antenati. Per non uscire di seminato, non esamino qui questa dottrina fondata su un erroneo apprezzamento dei fossili, come altra volta ho dimostrato, e come è

ammesso oramai da quasi tutti gli antropologi. Conviene invece soffermarci sull'aspetto psicologico del problema. La concezione suaccennata è frutto di una concezione psicologica assai primitiva e grossolana più che dell'osservazione dei fatti. Basti dire che si faceva appello, come a una prova dell'intelligenza, a semplici processi di associazione. La cuoca percuote con un bastone il gatto tutte le volte che tenta compiere un furto in cucina. Basta che il gatto veda il bastone perchè si risvegli in lui la immagine visiva, tattile, dolorifica della bastonata e perchè fugga senza inferire (ossia senza pensare) se nel caso attuale questa esperienza del passato a riguardo del bastone ha valore. Questo processo era ritenuto un prodotto della intelligenza ed è invece semplicemente un processo sensoriale di associazione. Ma i monisti non sono mai stati troppo al corrente in fatto di psicologia e il loro sforzo fu diretto con costanza degna di miglior causa a ricercare le prove della supposta intelligenza degli animali e di tutte le altre atte a dimostrare che il rappresentante odierno dell'uomo primitivo, il selvaggio, ha un'intelligenza molto rudimentale assai vicina a quella degli animali. Non è necessario dire che, oltre ad una scarsa conoscenza dei risultati della psicologia, questa dottrina era dovuta alla influenza esercitata dalle concezioni antireligiose dei monisti. Si trattava in fin dei conti di dimostrare che l'uomo non è altro che un animale; tant'acqua è però oggi passata sotto i ponti ed oggi il monismo materialista di Haeckel e di L. Dantec è in ribasso. Ma ne persistono le deleterie influenze e non sono pochi coloro che ritengono ancora che tra la intelligenza dei bruti e quella degli animali non vi è che una differenza di grado,

di perfezionamento, che le scimmie sono realmente intelligenti poco meno dell'uomo primitivo che è derivato da esse.

Per questo è opportuno esporre i risultati degli studî compiuti in questi ultimi tempi dalla psicologia sperimentale, i quali hanno permesso di prospettare il problema sotto un nuovo aspetto. Non si tratta più di studiare grossolanamente il contegno delle scimmie antropomorfe e di confrontarlo con quello dell'uomo selvaggio quale ci è riferito dai viaggiatori. Noi oggi siamo in grado di analizzare sperimentalmente con grande accuratezza, i processi psichici degli animali superiori e dell'uomo primitivo (1). La psicologia ha oggi cioè un'idea un poco meno grossolana di quelli che sono gli elementi fondamentali del pensiero e, alla luce di questa conoscenza, è possibile oggi analizzare il contenuto del prodotto della intelligenza dell'uomo primitivo e delle scimmie e in questa guisa dimostrare come quella pretesa prova data dai monisti non era che il frutto di una concezione assai primitiva e rudimentale.

---

(1) In questo capitolo tratto solo della intelligenza delle scimmie. Dell'intelligenza dell'uomo primitivo tratterò nel capitolo successivo.

2. — I PROGRESSI DELLA PSICOLOGIA SPERIMENTALE.

Debbo ricordare qualche nozione fondamentale. La cosidetta scuola di Würzburg ha potuto, mediante le esperienze di Külpe, Grünbaum, Lindworsky, Bühler, Betz e mie, fare, con il metodo della introspezione, ossia l'auto-osservazione, una analisi degli elementi fondamentali del pensiero (1). Noi diciamo di solito che un uomo pensa quando arriva, per mezzo di un ragionamento logico, a cavare da ciò che si sa (premesse) una conclusione nuova. Qual'è il processo psichico mediante il quale arriva l'uomo a tale risultato? La vecchia psicologia (dico vecchia per intendere quella che si faceva da tutti sino a cinque o sei anni or sono) riteneva che la conclusione è il prodotto di un processo di associazione. Era la psicologia allora sotto la influenza delle dottrine anatomiche sulla struttura del sistema nervoso. Tutto il pensiero era spiegato mediante le nozioni di istologia del sistema nervoso. Poichè il sistema nervoso è costituito da elementi fondamentali, i neuroni, il contatto tra i quali deter-

(1) C'è tutta una letteratura intorno a questo argomento, letteratura che a me è impossibile anche solo accennare qui. Intorno ai risultati di queste indagini io ho più volte riferito criticamente nella *Rivista di filosofia neoscolastica*. Si vegga anche GEMELLI, *La psicologia contemporanea*, in corso di pubblicazione.

mina le scariche e le trasmissioni nervose, la vita psichica dipende da questi processi ed ha una consimile struttura; basta il contatto o vicinanza o contrasto o somiglianza o altro di due elementi psichici, due ricordi, due percezioni, due sentimenti, ecc. per risvegliare tra essi una relazione. Per citare un esempio, io pronuncio la parola *orologio*; tosto si produce in me l'immagine acustica della parola *orologio* o quella visiva dell'orologio. Questa immagine sveglia in me un'altra immagine; ad esempio *orario*, l'immagine visiva dell'orario che regola i miei doveri nel corso della mia giornata. Tra le due immagini vi è una connessione che si chiama associazione, fondata, in questo caso, sul ricordo dell'orologio che avevo dinnanzi a me ieri quando mettevo insieme l'orario di questa giornata. Nella vita psichica ciascuna immagine è legata con altre immagini. Lo stimolo di una ne risveglia una o più altre, e precisamente quelle più direttamente connesse. E la ragione per la quale è risvegliata l'una o l'altra è varia a seconda dei casi, con leggi che qui non interessa ricordare. La suaccennata connessione tra gli elementi nervosi spiegherebbe le connessioni tra le immagini. Lo stimolo di una cellula nervosa provoca, per reazione, o per contatto, una stimolazione nelle cellule che sono in connessione con quella. Il pensiero non era, per la vecchia psicologia, nient'altro che un processo di associazione di immagini, ossia un seguito di scariche nervose tra organi di senso e cellule del cervello e tra queste tra di loro.

Con questo il pensiero non era qualcosa di autonomo, di psichico, ossia puramente intellettuale, come noi riteniamo, era un prodotto della vita fisica; il prodotto cioè o la coscienza (?) delle

variazioni molecolari verificatesi nelle cellule nervose per opera delle stimolazioni e delle reazioni ad esse.

Era un modo molto semplice di cavarsela nello studio di un fenomeno quant'altri mai complesso.

La moderna psicologia, studiando la vita psichica mediante la introspezione od auto-osservazione, ha potuto dimostrare che ben differente è il processo del nostro pensiero, che esso non è qualcosa di così meccanico come voleva la dottrina dell'associazionismo, come sia invece complesso il processo del pensiero e come esso è profondamente diverso da quello che si potrebbe supporre. Una prima constatazione fatta fu che noi non caviamo dalle premesse una conclusione nuova con un processo secondo le leggi del sillogismo, ma per vie nostre proprie. Vediamo come. Tra le molteplici percezioni che un uomo raccoglie dal mondo esterno grazie ai sensi ne astrae alcune, e nell'astrarre è l'attenzione che si applica a determinati oggetti; l'attenzione opera quella selezione grazie a tendenze, a scopi, ad attitudini, a circostanze che sono varî nei varî individui secondo i varî momenti. Così, mediante l'attenzione, tra i molteplici oggetti che suscitano in noi la loro rappresentazione, noi ne astraiamo solo alcuni che confrontiamo tra di loro sotto aspetti varî. Troviamo adunque, alla base del processo del pensiero, due processi elementari: la astrazione e il confronto. Le leggi di questi due processi sono state studiate sperimentalmente e non è qui il caso di soffermarci su di esse. Importa invece ricordare che, grazie a questo processo, noi otteniamo ciò che oggidì i psicologi tedeschi chiamano *coscienza di una relazione*, ossia il cogliere che facciamo dei rapporti

che vi hanno tra i varî oggetti delle nostre percezioni. Il pensiero è dato da niente altro che dal farsi presenti in noi queste relazioni come pure esperienze psichiche. Cito un esempio. Quando noi caviamo una conclusione logica, non lo facciamo nella maniera sillogistica come vogliono i logici, ma grazie alle relazioni. Il logico nel fare un sillogismo dice: A è più grande di B, ma B è più grande di C, quindi A è più grande di C. La ricerca sperimentale ha dimostrato che noi non procediamo mai in siffatta maniera; noi cogliamo una relazione: A è più grande di C come tale. Il cogliere la relazione, il rapporto, è un atto psichico elementare come la sensazione, la immagine, ecc. È per eccellenza l'elemento del pensiero. Quindi noi possiamo dire che veramente un essere è intelligente se sa cogliere una relazione nuova. Ci è ora facile, grazie a questo criterio, risolvere il problema che ci siam proposti: determinare se le scimmie sono realmente intelligenti, ossia se sanno cogliere delle relazioni.

3. — Le prove dell'intelligenza animale.

E in primo luogo:

Si trovano gli elementi fondamentali del pensiero umano anche negli animali? Per giudicare se l'animale pensa, poichè non è fornito della parola, non abbiamo a nostra disposizione che la sua condotta (1). Dalla condotta degli animali possiamo inferire se essi sono o no intelligenti.

(1) L'importanza dello studio della condotta è così grande che oggidì gli zoopsicologi l'hanno retta a criterio e

Ora noi vediamo che l'animale sa dalle circostanze cavare una conclusione, ossia fa delle esperienze che a prima vista sembrano un frutto di intelligenza; l'animale cioè impara per esperienza sensitiva acquisita mediante i sensi. Grazie a questa esperienza egli modifica la sua condotta.

L'acquisizione di queste nozioni è fatta in questo caso per *associazione di contatto;* e cioè, quando nell'esperienza parecchie impressioni effettivamente si succedono, più tardi, il ricorso della prima risveglia anche l'immagine della seconda impressione congiunta con quella. Tutti sanno che questo modo di imparare si ha anche nell'uomo, ma anche nei bruti è molto esteso. Il Wasmann, che così notevole contributo ha apportato allo studio della vita delle formiche, alle quali di solito vengono attribuiti processi psichici assai elevati, ha dimostrato che le formiche imparano a conoscere i nuovi ospiti dei loro formicai e dai quali esse cavano nutrimento per le larve dall'odore loro; e, se l'odore o la vista di essi dimostrano che si tratta di un estraneo, le formiche muovono loro un assalto ostile. Ma, toccando poi fortuitamente i loro pennacchi gialli con la bocca, fanno la gradita esperienza che costì c'è qualche cosa di aromatico da leccare, e spesso. entro pochi minuti, il loro atteggiamento ostile diventa amichevole. Non rispondono più ostilmente all'odore e alla vista dei nuovi ospiti, li

---

a metodo, e, poichè gli inglesi indicano la condotta con l'espressione *Behaviour*, così questa espressione ha assunto lo speciale significato di condotta di animali in ordine a qualcosa che la guida e perciò è mezzo di indagine della vita psichica degli animali. Allo studio di tutto questo noi abbiamo delle riviste particolari intitolate: *Behaviour* e *Psychobiology*.

curano, anzi li pascono. Altri individui della medesima specie di insetti, introdotti più tardi nei formicai, vengono poi ricevuti spesso *immediatamente*, per quanto mandino un odore straniero alle formiche. Questo fenomeno è spiegabile soltanto così: *in seguito alla prova fatta nel primo individuo, s'è formata una nuova associazione d'imagini*, in virtù della quale la prima impressione, fatta dal secondo insetto sulle formiche, è diversa da quella lasciata nel primo incontro dal primo insetto.

Nello stesso modo un cane da caccia impara a conoscere un nuovo animale selvatico e lo insegue tosto che lo riconosce.

Però questo modo di apprendere non è una prova di intelligenza. Dell'intelligenza mancano gli elementi essenziali; è un puro processo di associazione. E cioè l'animale possiede la facoltà di stringere nuovi legami associativi tra le immagini mediante la esperienza propria. Si tratta cioè di fenomeni di memoria sensoriale e non già di intelligenza.

Contro questa conclusione fu apportato il fatto che alcuni animali sembrano trarre profitto di alcune circostanze per apprendere, e cioè per cavare delle conclusioni legittime e *nuove*, in una parola per ragionare.

Avendo Romanes asserito che taluni cani e gatti imparano ad aprire una porta per ragionamento, Thorndike istituì una serie di esperimenti con questi animali (1) chiudendoli in una gabbia la cui porta si poteva aprire solo col premere un

(1) *Animal Intelligence. An experimental Study of associative Processes in Animals*, New York, 1898, in *Psychological Review; Monograph Supplement*, n. 8.

saliscendi. Gli animali per semplice caso facevano la prima volta il movimento che permetteva l'apertura della porta. Per questa esperienza sensoriale si formava nell'animale gradatamente un'associazione mnemonica tra quel gesto e l'istinto di uscire dalla gabbia. Thorndike in base a ciò, annuncia che cani e gatti imparano ad aprire una porta. È però da osservarsi che questa non avvenne per ragionamento ma puramente per associazione sensoriale in quanto nei suoi esperimenti non potè cogliere neanche la minima traccia di ragionamento o deduzione (*inference*). Alcuni animali potranno aver visto altri in atto di aprir la porta; non sono però arrivati mai all'idea del rapporto tra causa ed effetto e quindi non hanno provato mai a imitarne il gesto. Thorndike riassume con queste parole (p. 46) il suo pensiero: « Le mie osservazioni sul contegno degli animali (cani, gatti, pulcini) nei mesi da me passati con loro, non diedero neppure un caso che *paresse anche solo simile* a una manifestazione di pensiero ». Anche in questo caso non si tratta di vera intelligenza ma di associazione sensoriale. Per aversi una prova di intelligenza sarebbe necessario che la condotta dell'animale si dovesse spiegare col fatto *che esso, da esperienze anteriori, conclude di per sè a relazioni nuove.* Solo questa condotta proverebbe *l'intelligenza dell'animale*; poichè qui non basterebbero più le nuove associazioni d'imagini, formate immediatamente per esperienza, ma vi si aggiungerebbe ancora un elemento psichico essenzialmente superiore: *il confronto intelligente* di relazioni anteriori con le nuove e le *conclusioni* desunte da questo confronto, ossia constateremmo precisamente questi elementi che abbiamo visto essere indispensabili perchè si dia vero ra-

gionamento. Questo fatto non si spiega senza la facoltà d'una reale nozione de' rapporti tra causa ed effetto, tra mezzo e fine. Quindi suppone *una intelligenza nel vero e proprio senso della parola.*

Che negli animali esista una siffatta condotta, prova di intelligenza, viene asserito in base alle recentissime ricerche sulle scimmie compiute con larghezza di mezzi da W. Köhler (1). Questi, grazie ai mezzi forniti dall'Accademia delle scienze di Berlino, ha potuto fare delle ricerche sulle scimmie nella stazione impiantata da quella Accademia, nell'isola di Tenarifa, appunto per lo studio delle scimmie.

Prima però di riferire intorno a queste esperienze conviene ricordare i risultati di alcuni studî fatti in precedenza sulla intelligenza delle scimmie da Thorndike (2) e da altri autori.

Le esperienze di Thorndike miravano principalmente a provare fin dove le scimmie siano capaci di imparare ad aprir le porte di certe casse sperimentali in cui era nascosto il loro cibo. L'esito fu che queste scimmie, *sempre per esperienza propria e all'inizio soltanto in modo casuale*, dovevano indovinare l'atto di aprire la cassa per potersi formare un'associazione duratura tra il loro desiderio di aprir l'apparato e quel certo impulso al movimento che guida allo scopo. Invece a nulla giovava se l'esperimentatore faceva egli stesso vedere alle sue scimmie ripetutamente

---

(1) *Intelligenzprüfungen an Antropoiden*, in *Abh. d. kgl.-preuss. Akademie der Wissensch., Phys.-math. Kl.*, 1917; *Nachweis einfacher Strukturfunktionem beim Schimpansen, ibid.*, 1918.

(2) *The mental Life of Monkeys*, in *Psych. Mon. Suppl.*, N. 15.

il maneggio; tanto meno se faceva osservare a una scimmia come l'altra eseguiva bene l'esperimento. L'esito di codesti esperimenti d'imitazione fu *negativo*. Onde Thorndike, a proposito della « facolta d'imitazione » delle scimmie, ritiene che essa si fondi principalmente non sopra un positivo istinto d'imitazione, ma sul fatto che la vista dell'atto compiuto da un'altra richiama l'attenzione dell'animale sopra un determinato oggetto. Ancor più notevole è tuttavia il fatto, che neppure a nulla giovava se Thorndike prendeva la mano della scimmia guidandola nell'esecuzione dell'esperimento; onde, ciò non ostante, la scimmia non ne imparava nemmanco allora, da sè, il maneggio. Thorndike dedusse da questi fatti che non si può ammettere nelle scimmie una « autonoma facoltà di concludere ».

Thorndike tentò di far capire alle scimmie il valore associativo di certi « segnali » visivi. L'animale ad uno di questi doveva o meno prendere il cibo. Al segnale « sì » corrispondeva molto presto; ma invece procedeva assai lenta e con errori molto gravi al segnale « no ». Thorndike ritiene che le scimmie badavano principalmente al moto della mano del loro padrone; quel movimento che di fatto dava loro il cibo faceva loro un'impressione più forte e più durevole di quello al quale non teneva dietro il cibo; onde nel primo caso le associazioni si formavano più rapide e sicure che nel secondo. Anche l'esito di codesti esperimenti di segnalazione contrasta, secondo Thorndike, colla tesi di un'intelligenza scimmiesca. « Una scimmia potrebbe aver avuto ancora parecchie occasioni di provare che un segnale voleva dire: " il cibo è in fondo alla cassa " e l'altro " vi è niente cibo "; eppure non cavava la conse-

guenza ovvia di dover salire o scendere secondo il caso, ma commetteva errori, naturalissimi in vero, se agiva sotto l'impulso d'una associazione tra percezione sensoriale e stimolo motore o tra percezione od imagine, ma che sono del tutto incomprensibili ove la scimmia avesse confrontato i due segnali traendone una conclusione determinata ».

La conclusione cavata da Thorndike da questi esperimenti fu: « Nel loro modo di imparare, le scimmie non superano gli altri mammiferi quanto al modo di apprendere e sono superiori ad essi soltanto per il fatto che eseguiscono meglio il meccanismo dell'apprendimento. Formano cioè molto più rapidamente le associazioni e ne formano un numero maggiore. Sembra pure che superino gli altri animali nella finezza e complessità delle associazioni e che queste, una volta formate, siano più durevoli.... Debbo però dichiarare che si deve escludere ciò che l'interpretazione popolare ammette in questo ammaestramento del pensiero. Se la parola pensiero la prendiamo nel suo significato tecnico, e cioè nel suo valore psicologico di facoltà mediante la quale caviamo una conclusione dalla nozione di relazioni nuove, e ciò per comparazione e deduzione, *allora non troviamo alcuna prova di pensiero nella condotta delle scimmie in questi esperimenti* »..... « Anzi, soggiunge altrove lo stesso autore, *anche nelle scimmie, come negli altri mammiferi, abbiamo prove positive dell'assenza di qualunque facoltà logica generale* ». Poi, nel corso di varî tra i menzionati esperimenti, lo stesso autore dimostra che le scimmie non sono capaci di fare neanche le più semplici astrazioni di loro propria esperienza, conclu-

dendo che la spiegazione della loro condotta s'ha da cercare « in una grandissima facilità di formare appunto quelle medesime associazioni che troviamo anche nei pulcini, nei cani e nei gatti ». Onde « una risposta negativa alla domanda se pensano le scimmie, sembra *inevitabile* ».

Kinnamann (1), ha fatto esperimenti con due macachi ed è giunto agli stessi risultati di Thorndike pur esprimendosi un po' diversamente. Egli ritiene cioè che l'apparente intelligenza delle scimmie si spiega con le associazioni. Non v'è in esse alcun processo deduttivo logico, ma semplici associazioni di contiguità e di somiglianza. Kinnamann stesso ammette la mancanza nelle scimmie di « facoltà logica nel senso più alto », cioè di « facoltà d'astrazione ideologica ». Llyod Morgan, a proposito delle pretese conclusioni analogiche che, secondo quell'osservatore, farebbero le scimmie, nota molto giustamente che esse includono soltanto un'attesa di casi simili in virtù di semplice esperienza sensoriale: « Quando un pulcino, che ha fatto conoscenza delle api, schiva anche la mosca *Eristalis*, simile alle api, o un pecchione, non abbiamo, forse, egual diritto di dire che esso fa del pari conclusioni analogiche? La capacità degli animali di percepire per esperienza pratica la somiglianza è fuori di dubbio.... Ma c'è una diversità enorme tra il percepire semplicemente una somiglianza e il conoscerne i rapporti come tali ». Onde, anche secondo gli esperimenti di Kinnamann, non si può parlare di una reale facoltà delle scimmie

(1) *The mental Life of Monkeys*, in *American Journal of Psychology*, XIII, 98-148 e 173-218.

di cavare una conclusione dalle premesse come è proprio del pensiero logico.

Tra i mammiferi superiori sperimentati da Hobhouse, c'erano un macaco e un chimpanzé. Egli crede che alle scimmie si debbano attribuire « imagini più determinate ». Ma neppur queste imagini sono idee ottenute per astrazione. Hobhouse rileva ciò esplicitamente, dicendo: « Quando prestiamo delle imagini agli animali si ha da intendere con questo che non sono imagini scaturienti da qualche processo analitico ». E, di fronte alla volgare concezione della vita scimmiesca, osserva criticamente: « La previdenza, la sagacità e la scaltrezza di cui son piene le storie d'animali non altro dimostrano, più o meno, che la esistenza di una concreta esperienza sensoriale come fu qui descritta ».

A questi studî di Thorndike, di Kinnamann e di Hobhouse su la vita psichica delle scimmie si aggiungano molte altre esperienze fatte da altri studiosi. Le riviste americane di psicologia sono ricchissime di osservazioni sulla intelligenza delle scimmie, ma da esse non possiamo concludere gran che.

È invece importante riferire una osservazione di uno dei più colti zoopsicologi: Llyod Morgan, su l'intelligenza d'una chimpanzé, dal nome Sally, vivente nei *Zoological Gardens* di Londra. A richiesta e sotto gli occhi di Giorgio Romanes, il guardiano di quello chimpanzé, provò la *capacità aritmetica* della scimmia. Con paziente esercizio la bestia era stata ammaestrata a prendere in bocca un certo numero di pagliuzze — fino a cinque e più — e a porgerle al suo custode. L. Morgan dice a tal proposito: « In una mia visita a quei giardini vidi Sally eseguire quell'esercizio

sedici volte, undici delle quali benissimo. Ma un giorno, che aveva sbagliato due volte, presentando prima cinque e poi quattro pagliuzze, invece di tre, il guardiano disse che era stanca e di malumore. Non vidi assolutamente nessuna prova che superasse il numero cinque ». Dopo di che Morgan viene all'analisi psicologica di queste osservazioni. « Noi abbiamo qui, anzitutto, una associazione tra un certo gruppo di pagliuzze e un determinato suono (il numero), e poi una distinzione del gruppo che noi si chiama tre, dai gruppi che chiamiamo due, quattro, cinque. Se codesti gruppi la scimmia li abbia percepiti solo come simili o dissimili, ovvero li abbia conosciuti proprio numericamente, ciò dipende del tutto dal modo di interpretare la cosa. Per me credo che la percezione sensoriale della somiglianza o dissomiglianza di quei gruppi non vada oltre la facoltà sperimentale sensoriale *e che in quel fatto non ci fosse alcuna nozione di rapporti numerici* ». E veniamo alle esperienze di Köhler.

Le ricerche di Köhler furono fatte con questo programma. Collocare il cibo in una situazione sempre nuova, in modo tale da costringere la scimmia a dover compiere un'azione per arrivare ad esso e a compiere un'azione tale da richiedere un elementare ragionamento. Era necessario escludere che la scimmia avesse da imparare per addomesticamento, imitazione, o che operasse per istinto od altro modo che non fosse frutto di ragionamento. Riferisco alcuni esempî: Il cibo veniva appeso al tetto della gabbia. Impossibile arrampicarsi sino lassù. Ma nell'angolo della gabbia vi erano alcune ceste. La scimmia le trascina nel mezzo, le ammonticchia, ne fa una scala, grazie alla quale arriva a prendere il cibo. Natu-

ralmente a questo splendido risultato lo chimpanzé arriva dopo inutili tentativi con salti acrobatici. Anche in un altro caso i salti sono inutili. Il cibo è nascosto in una cassa, ma sopra questa cassa ve ne sono parecchie altre ripiene di pietre. Come smuoverle? Impossibile; sono troppo pesanti! Ogni tentativo viene frustrato, ed allora ecco la scimmia vuotare le casse per arrivare a quella che contiene il cibo. In un altro caso il cibo è appeso fuori della gabbia. Come arrivare ad esso? Invano la scimmia usa di bastoni e di altri arnesi che sono nella gabbia. Sono troppo corti. Ma ecco un lampo di genio. Con la sinistra prende un pezzo di bambou vuoto nell'interno, con la destra un altro pezzo di bambou; prova a incastrare l'uno nell'altro. Impossibile. L'uno è troppo grosso, l'altro ha il buco troppo piccolo. Ma la nostra scimmia ha dei denti che sono un ammirabile strumento. Essa con i denti rende più sottile la estremità di un pezzo di bambou che viene così infilato nell'altro e il bastone, reso in questo modo lungo a sufficienza, serve mirabilmente a prendere la frutta appesa fuori della gabbia.

In questi casi era esclusa in modo assoluto la possibilità di imitazione o di addestramento. Dunque che si deve pensare? È veramente un ragionamento logico che la scimmia ha fatto?

Köhler conclude le sue ricerche ammettendo che realmente le scimmie hanno un pensiero elementare e che presentano nel loro modo mentale di procedere ciò che è l'elemento fondamentale del ragionamento, ossia la capacità di cogliere tra le cose delle relazioni.

Contro questa conclusione potremmo già osservare che queste operazioni delle scimmie di Tene-

rifa non sono poi così meravigliose come a prima vista apparirebbe. Dai protocolli delle esperienze appare che, nel mettere le ceste l'una sulle altre, non sembra che le scimmie abbiano seguito un ragionamento. Infatti alle volte esse le hanno accumulate le une sulle altre in guisa che la torre non reggeva; spaventate dalla conseguenza di questa esperienza, bastava che, in altro caso, l'ultima cesta collocata sopra le altre, pur essendo abbastanza sicura, solo un pochino vacillasse, perchè la scimmia fosse presa dal timore e non si servisse della scala così costrutta. Altre scimmie nel connettere insieme due pezzi di bastoni non erano molto perspicaci. Tutto era usato; molte volte il bambou, ma altre volte era usato anche ciò che era meno adatto, e cioè un fazzoletto, un oggetto qualsiasi che si trovava nella gabbia. Ma non vogliamo insistere su queste inezie che, già di per sè, sono rivelatrici del meccanismo psichico che è a base di queste azioni; e non insistiamo perchè ci si potrebbe dire che queste scimmie presentano solo un elementare pensiero e che quindi gli errori sono possibili.

La questione deve essere risolta da un altro punto di vista. Le scimmie nel fare queste azioni fanno veramente un atto di ragionamento, cavano una conclusione, oppure no? Per rispondere a questa domanda il Köhler giustamente riconosce che si può parlare di pensiero solo se l'apparente conclusione che guida l'azione della scimmia è il frutto di una relazione colta tra due oggetti. Questo pezzo di bastone è più corto di quest'altro; questo pezzo di carta è più chiaro di quest'altro, ecc. Almeno questo ci deve essere perchè si possa dire che vi è pensiero. La scimmia deve cioè, nei suoi tentativi per mettere a posto le ceste,

per levare le pietre dalle casse, per allungare il bastone con il quale afferrare i banani, esaminare le due situazioni di partenza: l'altezza delle frutta, la loro collocazione nelle casse, il loro spostamento all'esterno della gabbia, la posizione in cui si trova essa stessa; e scoprire un mezzo che conduca a una situazione finale nella quale i due elementi si trovano in una relazione diversa. Il Köhler ritiene da certe sue esperienze di controllo condotte sui polli di poter ammettere che negli animali vi è questa possibilità di cogliere le relazioni. Un pollo veniva posto dinnanzi a due pezzetti di carta grigia di diversa intensità, A e B. Su ciascun pezzetto di carta veniva collocato del frumento. Quando il pollo stava per beccare il frumento sul pezzetto di carta più chiara A, lo si lasciava beccare; quando invece lo si vedeva beccare sulla più scura, B, allora glielo si impediva. Dopo che il pollo ebbe così imparato a riconoscere il pezzetto di carta più chiaro da quello più oscuro, allora gli si pose dinnanzi una serie di pezzetti di carta di intensità diversa e crescente da A, B, C.... sino a F. Si vide allora che, anche di fronte a pezzetti di carta che non erano quelli adoperati all'inizio dell'esposizione, nel beccare, ad esempio, C e D, ovvero C e F, il pollo sceglieva sempre e solo il più chiaro. Aveva colta la relazione tra più chiaro e più oscuro, tra A e B, e l'applicava anche in casi analoghi, B e C, D e F, ecc. Nello stesso modo fu fatta l'esperienza usando dei toni.

Ma giustamente altri osservatori che hanno studiato il processo con il quale l'uomo coglie le relazioni, Bühler e Lindworsky, hanno notato che questo non è cogliere una vera relazione. Il pollo non sceglie il pezzo di carta più chiaro per-

chè lo riconosce come tale in relazione ad un altro pezzo di carta, ma invece perchè ha stabilito delle associazioni tra il pezzo di carta più chiaro e certi altri fenomeni che accompagnano queste sensazioni di carta colorata in questo modo. Tutto l'addomesticamento degli animali, tutto l'addestramento di essi, specialmente di quelli che ammiriamo nei circoli equestri, riposa su questo fatto: l'animale impara a porre un legame associativo tra lo stimolo e l'azione che egli deve compiere. Così fa il cane da caccia tra il fruscio ben noto tra le stoppie e il far levare la selvaggina, ovvero, nei circoli equestri, così fa il cavallo tra il colpo di redine o di frusta e il levare la zampa in accordo con la musica. Anche nel nostro caso il pollo ha stabilito forse un'associazione tra il pezzetto di carta più chiaro e certe modificazioni della pupilla che per mezzo dei nervi vengono percepite dai centri nervosi. E, nel caso delle scimmie, queste hanno imparato per pura associazione, ossia perchè esse hanno fissato tra lo stimolo (il banano) e il modo di eseguire la azione una associazione.

Insomma, anche nel caso di Köhler, le scimmie non hanno dimostrato di avere un pensiero, perchè non hanno agito in modo da rivelare la capacità di cogliere una *nuova relazione*, ma solo di fissare una associazione.

Base precipua delle loro azioni non è stato cioè l'avere colto tra lo stimolo (il cibo) e l'azione per afferrarlo una relazione, di aver scoperto cioè qualcosa di nuovo, nel qual caso si avrebbe avuto un pensiero elementare, ma, solo di aver riconosciuto un elemento grazie ad una *associazione per contatto* e precisamente una associazione di imagini, il che è ben lungi dall'essere proprio del pensiero. E, cioè, quando in una espe-

rienza imagini sensoriali effettivamente si succedono, più tardi, il rinascere della prima risveglia anche il ricordo della seconda imagine congiunta con quella. Le scimmie di Köhler, sempre per semplice caso, facevano la prima volta il movimento collegato con la presa del cibo. Per questa esperienza sensoriale si formava poi in esse, gradatamente, un'associazione fissa tra quel gesto e l'istinto di prendere il cibo.

Noi potremmo parlare di intelligenza solo se da esperienze anteriori le scimmie di Köhler avessero concluso di per sè cogliendo relazioni nuove. Questo modo proverebbe davvero che le scimmie di Köhler erano intelligenti; poichè in questo caso non basterebbero più le nuove associazioni di imagini, formate immediatamente per esperienza, ma vi si aggiungerebbe un elemento psichico essenzialmente superiore; la scimmia in questo caso farebbe un confronto intelligente *di relazioni anteriori* con le *nuove* e caverebbe una conclusione da questo confronto. Questo fatto non si spiega senza la facoltà d'una reale nozione dei rapporti tra causa ed effetto, tra mezzo e fine. Quindi supporrebbe nell'animale un'intelligenza nel vero e proprio senso della parola.

Anche le esperienze di Köhler, come quelle di Thorndike, di Kinnamann, di Hobhouse, di Morgan e degli altri studiosi compiute con le scimmie, hanno dunque dimostrato che anche questi vertebrati sommi, vicinissimi all'uomo, mancano di una vera capacità di cogliere le relazioni tra due oggetti e quindi di una vera capacità di pensare.

E ancora di più. Applicando qui le osservazioni fatte da Wasmann sulle formiche, data la conclusione alla quale siamo arrivati, si affaccia,

anche per le scimmie, una contraddizione enigmatica, rilevata già da Thorndike nella condotta di questi animali: da una parte le scimmie sono capaci di *imparare* per esperienza propria, perfezionando o modificando, entro certi limiti, i loro istinti innati; d'altra parte, usando e ripetendo esperimenti piacevoli o repugnanti, *non* sanno imparare. Come si dirime questa contraddizione? Si osservi che, finchè a modificare la condotta della scimmia bastano le nuove associazioni d'imagini, formate *immediatamente* per esperienza sensoriale, esse sono capaci di *apprendere da sè*; ma quando a ciò sono necessarie conclusioni intellettive da relazioni anteriori a relazioni nuove, allora la scimmia *da sè non impara più*. In altri termini: finchè basta la *memoria sensoriale*, l'ammaestrabilità delle scimmie è possibile; ma dove deve incominciare *l'intelligenza*, là si arresta bruscamente, mentre nell'uomo procede oltre. Onde la essenziale diversità tra l'apprendimento autonomo delle scimmie e quello dell'uomo sta in questo, che solo nell'uomo c'è l'apprendimento per conclusione cavata da relazioni, ossia per pensiero autonomo.

Quindi nemmeno le scimmie possono elevarsi a pensiero autonomo nè per esperienza loro nè per istruzione umana. Soltanto l'uomo possiede una facoltà logica vera, una vera intelligenza.

E allora come va dunque che numerosi studiosi della vita degli animali superiori sono, ad onta di tutto ciò, così fermamente convinti della « vera intelligenza » degli animali? La ragione principale, ci dice Wasmann, la competenza del quale nello studio della intelligenza delle formiche è così grande, è la *mancanza di coltura psicologica*. Questa mancanza fa sì che o non si sa fare una

analisi critica dei fatti psicologici o si è vincolati da pregiudizî della psicologia popolare sulla natura degli elementi psichici e nell'applicare conseguentemente codesta interpretazione ai fatti da spiegare. Si capisce quindi subito perchè codesti osservatori, nel dilucidare gli atti apparentemente intellettivi degli animali, s'appiglino tosto alla tesi della intelligenza come all'unica spiegazione possibile; delle leggi dalla associazione sensoriale non hanno alcuna idea giusta e, ignorando questi fattori più semplici, si rifugiano direttamente, con manifesto errore, nei processi psichici superiori, venendo meno, perciò, senza saperlo, *al canone fondamentale* della psicologia comparata che si può esprimere in questi termini: « Non dobbiamo ascrivere agli animali facoltà psichiche più elevate di quelle necessarie alla spiegazione dei fatti ».

Se non che, contro questa conclusione, può essere portato in campo che negli animali, con una speciale scuola, si può arrivare ad uno sviluppo dell'intelligenza quale non si ha normalmente. Tutti hanno sentito parlare dei famosi cavalli sapienti di Elberfeld (1).

---

(1) Di essi mi sono occupato in alcuni scritti (ora raccolti nel volume *Scienza e religione*, Milano, 1920) nei quali ho dimostrato che si trattava di una *falsa* intelligenza. I cavalli, nel rispondere alle domande o nello sciogliere i problemi di aritmetica ubbidivano a segnali dati inconsciamente dal domatore.

4. — Alcune scimmie singolari.

Anche nelle scimmie si è avuto qualcosa di analogo. Sono i due casi della scimmia *Maia* di Vienna e della scimmia *Basso* di Francoforte.

Il dott. Knauer, direttore del Giardino Zoologico di Vienna, nel 1900 ha parlato a lungo della intelligenza della scimmia Maia. Ecco le sue parole: « L'intelligenza di tutti i suoi predecessori è stata superata, da questo lato, dallo chimpanzé. Maia, che giunse al Giardino Zoologico di Vienna l'anno 1891 e che fa stupire ogni giorno guardiani e visitatori con qualche nuova sorpresa divertente. Delle meraviglie che questa intelligente scimmia compie ogni giorno sempre più voglio contarne una sola. Siamo d'inverno. In tale stagione Maia abita una larga e luminosa camera; la guardiana, che l'assiste da sei anni, è sempre con essa, giuoca e ciarla con Maia; a un tratto la chiama: « O Maia! Che n'è della stufa? Non è punto a segno! ». Tosto Maia si affretta alla stufa, apre lo sportello e fruga nella cenere. Indi: « E come va colla legna? »; essa porta legna; sceglie prima le piccole scheggie, le rompe e aggiusta nella stufa sovrapponendovi poi i pezzi più grossi. E quando si dice: « E ora accendi! », corre subito al ripostiglio, dove sa che c'è la cassetta dei fiammiferi, la prende, l'apre, piglia uno zolfanello e lo strofina in regola ». Il signor Krauss, ispettore del serraglio di Schönbrunn, è testimonio di questo e di molti altri gesti intelligenti di quella scimmia che non fu punto ammaestrata, ma che imparò nel facile stile famigliare come i bambini

apprendono dalle mamme e dalle bambinaie. A proposito di queste scimmie, Wasmann ha avuto una interessante polemica con Knauer, e alle osservazioni di questi rispose: « Siamo costretti a confessare candidamente che le riferite osservazioni su Maia, le quali per l'autorità di Knauer riteniamo pienamente autentiche, ci hanno proprio deluso. Per l'intelligenza delle scimmie ci si aspettava qualcosa di meglio; qui si tratta evidentemente di apprendere sotto l'azione di un altro essere intelligente. Che Maia non abbia imparato *da sè* la cura della stufa, si capisce subito. Quindi anche il parallelo istituito da Knauer con le scimmie viventi in libera natura, è fuor di luogo. Analizziamo il « caso Maia » secondo i principî di una psicologia critica. La spiegazione del fatto è facile: la scimmia, in virtù della sua capacità di formare nuove associazioni di imagini in seguito a percezione, ad esperienze sensoriali proprie, stando con la sua custode che un po' ne stuzzicava l'istinto d'imitazione, un po' l'ammaestrava più o meno coscientemente, ha imparato un po' alla volta a ricopiare i varî maneggi occorrenti alla cura della stufa. Per altro, in tutta la serie d'osservazioni non c'è nemmeno la traccia d'una prova che Maia *abbia cavato conclusioni da se stessa!* ».

Ancora più interessante è il caso della scimmia *Basso*, perchè essa fu sottoposta ad alcune ricerche sperimentali dal prof. Marbe, che insegna psicologia alla Università di Würzburg.

Questo chimpanzé femmina, conservato nel Giardino zoologico di Francoforte, fa delle cose meravigliose; ad esempio va in bicicletta meglio di tanti uomini e compie con la bicicletta esercizî di agilità; sta a tavola come un fanciullo e si

serve delle posate; quando ha il naso ingombro, si cava dalla tasca il fazzoletto e con esso se lo pulisce; riconosce, tra i suoi visitatori, i suoi amici e fa loro dei complimenti; danza sulla corda come una perfetta giocoliera; ubbidisce al suo guardiano come un fanciullo e fa anche i capricci. Ma quello che è più interessante, si è che è andato a scuola ed ha imparato le operazioni elementari. Eccolo seduto al banco di scuola, vestito di un abitino alla marinara; gli siede accanto il maestro; sulla tavola sono disposte parecchie carte, ciascuna delle quali porta un numero dall'1 al 10: « Basso, dammi il 5 », e Basso ubbidisce; « Quanto fa 3 per 3? » e Basso dà il 9. Gli errori sono rari. Ma Basso si diverte poco a questo gioco per lui poco interessante, e scappa dal suo banco, con molta gioia dei frequentatori del Giardino zoologico, e solo a scapaccioni riprende umiliato il suo posto.

Marbe ha compiuto con Basso alcune interessanti esperienze che hanno risolto il problema e ci hanno spiegato che anche in questo caso tutto si riduce a pura associazione di immagini. Egli aveva osservato che la scimmia guardava sempre solo il suo maestro e ne seguiva i movimenti e considerava assai poco le carte. Tosto che il maestro poneva il problema, la scimmia lo osservava intensamente, lo seguiva nei movimenti e, tenendo rivolto lo sguardo a lui, toglieva dalla tavola la carta che portava il risultato giusto del problema. Inoltre Marbe osservò che il maestro, nel porre il problema, si muoveva involontariamente con tutto il corpo, in modo che con la testa si poneva di fronte alla carta che segnava il risultato. Adunque, concluse Marbe, la scimmia non calcola, ma sceglie quella carta dinanzi alla quale, trasversalmente, pone la testa il maestro. Alcune

esperienze dimostrarono la verità di questa conclusione.

Marbe, anzichè disporre le carte in ordine, le mescolò prima di ogni problema, e le dispose in disordine sulla tavola, in modo però che il maestro nello spostarsi, con la sua testa incrociasse trasversalmente una determinata carta che non era quella del risultato giusto. In tutti questi casi la scimmia Basso non prese dal tavolo la carta con il risultato giusto del problema, ma quella che era posta trasversalmente alla testa del maestro.

Ancora. Alcune esperienze furono fatte obbligando il maestro a tenere gli occhi chiusi. La scimmia non seppe più dare alcun risultato giusto. Ancora. Marbe collocò il maestro al centro della tavola. Alla sinistra la carta con il numero 1; alla destra la carta con il numero 10 e obbligò il maestro a non spostare assolutamente il corpo. « Basso, dammi la carta 1 », « Basso, dammi la carta 10 »; il numero degli errori dimostrò che Basso procedeva a caso e che esso non conosceva le carte e i loro numeri.

Dunque ecco che si può affermare, sulla base delle ricerche di Marbe, che anche in questo caso la scimmia non faceva calcoli e non riconosceva le carte, ma solo ubbidiva a segnali *incoscienti* e involontarî come i cavalli sapienti di Elberfeld quando estraevano la radice di un numero; in questo caso lo spostarsi del corpo del maestro serviva alla scimmia da indicazione per la scelta della carta perchè essa aveva stabilita una associazione sensoriale tra lo spostarsi del corpo e la voce del comando.

Anche questo caso dimostra quindi che gli esempî straordinari di intelligenza delle scimmie non reggono alla critica.

5. — Conclusione.

La conclusione che si può cavare da questa breve scorsa ai recenti esperimenti sulla intelligenza delle scimmie si è che nessuna prova venne ancora data in base alla quale si possa ammettere che le scimmie sono dotate di una rudimentale intelligenza. Vorremmo aggiungere di più. Tutti coloro che portano innanzi queste pretese prove di intelligenza, danno una dimostrazione della loro insufficiente preparazione psicologica a studiare questi problemi. Se la dimostrazione che l'uomo non è, anche quanto alla sua intelligenza, che una scimmia perfezionata non ha altri argomenti oltre questi, noi possiamo essere sicuri che essa è ben lungi dall'essere raggiunta. Ad essa poi si può opporre, in base agli studî recenti sulla intelligenza dei primi uomini che hanno abitato la terra, che codesti uomini hanno presentato alcuni caratteri psicologici che mai si sono notati negli animali, nemmanco nelle scimmie. E con questo la lacuna tra l'intelligenza animale e quella dell'uomo è resa ancor più incolmabile ed è venuta a mancare, anche da questo punto di vista, la prova che l'uomo deriva dalle scimmie. Per quanto si faccia per abbassare la intelligenza del primitivo uomo ad un livello sempre più basso e per fare del primitivo uomo un essere dotato di una rudimentale intelligenza, e per quanto si faccia per elevare i processi psichici delle scimmie sino ad avere un barlume almeno di intelligenza, la lacuna tra l'uomo e le

scimmie rimane sempre incolmabile. Così questi studî si aggiungono a quelli sulle scimmie fossili, sull'uomo fossile, sui resti del primitivo abitatore della terra, dai quali risulta che non si è trovato alcun resto fossile dimostrante che un tempo è esistito un essere nè scimmia nè uomo, anello di congiunzione tra l'uno e l'altro. E i due ordini di indagini, e quelle della psicologia e quelle della paleontologia, ci conducono alla stessa conclusione: nessuna prova è stata ancora data che l'uomo deriva dalle scimmie.

IX.

LA INTELLIGENZA
DELL' UOMO PRIMITIVO

LA INTELLIGENZA DELL'UOMO PRIMITIVO

1. — Come si pone il problema.

Nel capitolo precedente ho ricordato che la questione dell'origine scimmiesca dell'uomo può essere studiata da tre punti di vista:

a) *da quello studio dei fossili*, così da riuscire a dimostrare la genealogia umana attraverso i periodi geologici;

b) *da quello dello studio della intelligenza scimmiesca*, per determinare se vi è una continuità di sviluppo dalla vita psichica delle scimmie a quella dell'uomo;

c) *da quello dello studio della intelligenza dell'uomo primitivo*, per determinare se i più antichi abitatori della terra avevano una intelligenza rudimentale simile a quella dei loro progenitori scimmieschi.

Le ricerche cioè si muovono in campi totalmente diversi che però con i loro risultati vengono a coincidere.

Da un canto, abbiamo le ricerche paleontologiche che studiano i più antichi avanzi fossili dei primi abitatori della terra, dall'altra le ricerche psicologiche, le quali cercano, con lo studio psicologico dei popoli che ancora oggi abitano la terra e che sono i rappresentanti e discendenti diretti dei più antichi abitanti di essa, ovvero con lo studio dei manufatti, delle abitudini, dei costumi, delle credenze dell'uomo

fossile di indagarne lo sviluppo psichico. Io voglio qui considerare il lato psicologico del problema.

E qui uno studio sereno coglie un fatto che contraddice ai materialisti ed ai monisti che estendono la teoria dell'evoluzione alla origine dell'anima umana allorchè affermano che l'anima umana proverrebbe anch'essa, per opera di una lenta evoluzione progressiva, dalle anime di animali anteriori. È cioè, mentre si moltiplicano le prove paleontologiche che dimostrano possibile la discendenza dell'uomo, quanto al corpo, da animali anteriori ad esso, dall'altra si moltiplicano però anche le prove psicologiche che ci conducono a respingere, come inammissibile, l'origine animalesca dell'anima umana. Come bene dicono lo Schmidt, l'Obermajer, il Bouyssonnie, antropologi di grande valore e uomini credenti (1) mentre noi non pos-

---

(1) Gli scienziati cattolici sono stati tutt'altro che tardi nelle ricerche su questo terreno scottante della origine dell'uomo e hanno anzi contribuito efficacemente alle scoperte di importanti resti fossili, alcuni fra i più importanti campioni dei quali sono stati trovati da sacerdoti. Il che non è senza significato per coloro che vogliono riflettere sul vecchio problema dei rapporti di scienza e religione.

E che la religione niente abbia a temere in questo campo lo dimostra anche il fatto che quelli tra questi scienziati che hanno scritto su questi problemi, per far conoscere le loro scoperte, non hanno avuto timore di prendere posizioni avanzate. Cito qui i lavori ai quali mi riferisco anche per non avere la noia di ripetere le citazioni nel corso di questo scritto.

Hugo Obermajer, *Der Mensch der Vorzeit*, Berlin, 1912; Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910; Idem, *L'origine de l'idée de Dieu*, Vienna, 1910; Idem, *Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, pubblicato in *Religion, Christentum und Kirche*, edito da Esser e Mausbach e riprodotto, modificato, nel volume *La révélation primitive*, edito da P. A. Lemonnier (Lecoffre, Paris, 1914); Breuil et Bouyssonnie, *Homme*, coll. 477 e segg.; Breuil, *Les plus ancien-*

siamo produrre in favore della discendenza animalesca dell'uomo, quanto al suo corpo, le prove perentorie e decisive e abbiamo solo degli indizi, invece noi abbiamo prove decisive per respingere l'idea della derivazione animalesca dell'anima.

Noi abbiamo qui tre ordini di ricerche che ci informano sulle condizioni psichiche dell'uomo primitivo che ha abitato la terra: *a*) le ricerche di *etnologia preistorica*, che ricostruiscono la vita psichica dell'uomo fossile; *b*) la *psicologia dei popoli*, che, studiando i costumi dei popoli che abitano la terra, ci dà modo di analizzare la vita psichica di quei popoli che corrispondono ai primitivi abitatori della terra; *c*) la *psicologia generale*, che con l'analisi dei processi psichici ci mostra le differenze che vi hanno tra vita psichica animale e umana.

2. — I DATI DELLA ETNOLOGIA PREISTORICA.

Scarsi senza dubbio sono i dati della etnologia preistorica per quello che riguarda l'uomo che ha abitato per primo la terra. Ma, per collocare al loro giusto posto gli scarsi dati che possediamo, credo utile dare qui una tabella che elenca i resti di uomini fossili trovati in Europa, con la indicazione delle epoche alle quali essi appar-

---

nes races connues, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, II, 1909; DECHELETTE, *Manuel d'archéologie préhistorique*, Paris, 1908; E. NEGRETE, *Estudios antropologicos*, prima serie, Madrid 1919, oltre i lavori già noti oramai a tutti del P. Wasmann e di J. Bumüller.

tengono e del grado relativo di incivilimento dell'epoca.

Epoca geologica	Fauna	Resti umani	Avanzi di oggetti dimostranti il grado di incivilimento
I Epoca glaciale .	fredda	Nessun resto umano	nessuna traccia di attività umana
1. *periodo intergl.*	calda		
II Epoca glaciale .	ferma		
2. *periodo interglaciale* . . .	fauna forestale calda	mandibola umana di Mauer	prepaleolitico
III Epoca glaciale .	animali alpini	. . . . .	
3. *a)* inizio del terzo interglaciale	fauna d. steppe	. . . . .	
b) metà del terzo interglaciale .	fauna forestale calda	avanzi di Krapina resti di Piltdown	chelleano
c) fine del terzo interglaciale .	fauna delle steppe	sepoltura di La Moustier Avrdogna	acheuleano o antica mousteriano
IV Epoca glaciale .	animali alpini	sepoltura di La Ferrassie, di Chapelle aux Saints, Spy, ecc. A questo gruppo appartengono in genere i crani di Neanderthal, von Tilbury, Gibraltar e qualche altro	mousteriano
Epoca postglaciale .			
a)	fauna d. steppe	sepoltura negroide della grotta dei fanciulli di Mentone sepoltura di Laugerie-Haute	aurignaceano o solutreano
b)	fauna alpina	sepoltura di Laugerie Basse, La Madaleine, Chancelade, Duruihy, Les Hoteaux	magdaleano
c)	fauna forestale	resti di Osnet scheletro di Mas-d'Azil	aziliano
d)	fauna forestale	. . . . .	protoneolitico
Epoca geologica attuale	fauna forestale	. . . . .	neolitico

Ho detto che scarsi e sconnessi sono, senza dubbio, i dati che noi abbiamo intorno alla vita psi-

chica dei primi abitatori della terra. I lunghi millenî hanno distrutto i pochi segni delle manifestazioni di quel tenue grado di incivilimento. Se noi possedessimo i canti di quegli uomini, gli inni con i quali invocavano la divinità o con i quali festeggiavano il ritorno dalla caccia o dalle guerriglie con le tribù vicine, le leggende e i racconti con i quali si tramandavano la storia delle tribù, i proverbî e i modi di dire proprî di ciascuna tribù, noi potremmo ricostrurre l'anima di quel popolo e potremmo dire quale concezione del mondo e della vita aveva, quali erano le loro idee religiose e morali, ecc. Invece nulla di tutto questo noi abbiamo. L'uomo più antico è appartenente al secondo periodo interglaciale, e di esso non ci rimane che la mandibola trovata vicino ad Heidelberg. Nulla abbiamo di ciò che egli usava; non sappiamo nemmeno se conosceva il fuoco.

Ma, come osserva Obermajer, noi non possiamo ammettere che la industria del chelleano, già relativamente progredita non abbia avuto una preparazione in una più rozza preparazione di istrumenti adatti alla vita. L'uomo doveva allora usare delle pietre, specie delle selci non lavorate, aventi al più un semplice ritocco che le rendevano meno inadatte a qualche uso; e le doveva usare per martello, per ascia e via dicendo. La questione stessa degli *eoliti*, ossia di quelle pietre che sembrerebbero appena ritoccate e che, appartenendo ad una epoca più antica di questa, furono ritenute una prova della esistenza dell'uomo sulla terra prima del quaternario, dimostra che gli studiosi di preistoria hanno dovuto fare le loro

(1) *Op. cit.*, p. 414.

ricerche nel senso di attribuire a questo uomo primitivo, come istrumenti o come utensili, pietre non ancora lavorate e aventi semplicemente uno o più ritocchi. Ora, poichè a Mauer (Heidelberg) non si trova alcuna traccia di manufatti umani, è da desiderarsi che si facciano ricerche per dimostrare la presenza e la realtà degli eoliti senza ubbidire ad alcuna prevenzione. In ogni caso, per quanto elementari siano tali manufatti, è evidente, come scrive Krause, che essi non possono essere stati creati dalla mente di un animale, in quanto includono la necessità della conoscenza del fine al quale essi sono destinati.

Fortunatamente, nel ritrovare i resti fossili dell'uomo del terzo periodo interglaciale, si sono ritrovati anche alcuni elementi che servono alla ricostruzione della vita psichica di quei primitivi. Così l'uomo di La Ferrassie, di Moustier, di La Chapelle aux Saints, di Spy, ecc. sono stati certamente seppelliti. Questo fatto e gli oggetti disposti vicini ad essi, e che sono stati ritrovati attestano chiaramente la credenza che quell'uomo aveva in una sopravvivenza nell'al di là e la esistenza tra gli uomini di quel tempo di relazioni di amicizia improntate a ragioni di pietà.

Poco, si dirà. Ma è evidente che anche questo poco basta per affermare che tra queste manifestazioni della intelligenza umana e quelle delle scimmie vi è un abisso.

Di più si osservi che è evidente che questi resti non possono avere che un valore frammentario. Solo gli oggetti in pietra sono suscettibili di essere conservati; tutti gli altri, fatti con legno, con conchiglie e con ossa, sono stati distrutti, e proprio essi ci avrebbero forniti dati preziosi sulla intelligenza di coloro che li avevano fabbricati.

A. De Mortillet affermava un tempo che solo nel periodo magdaleano, o tutt'al più nel periodo solutreano, era incominciato il lavoro dell'osso. Ma Breuil ha dimostrato che gli oggetti studiati dal Mortillet debbono essere riferiti al presolutreano o aurignaciano (1).

E, anche riconoscendo che tutto ciò è poco, molto poco, e che il grado di incivilimento era assai scarso, è però evidente che da un basso livello della coltura materiale non abbiamo il diritto di inferire che altrettanto basso era il livello della coltura spirituale. Infatti, come ho detto più sopra, per quanto semplici fossero gli strumenti usati da questi uomini, essi rivelano la conoscenza di una causa e di un effetto. Nessun animale è riuscito, ad onta dell'allevamento o della istruzione impartitagli, ad arrivare a questo punto. Nessun animale ha scoperto mai niente di nuovo. Ed invece il rozzo uomo primitivo, che sapeva adattare il mezzo al fine ogni volta che adattava un rozzo strumento ad una azione, per quanto questo facesse in modo inadattato, tuttavia scopriva qualcosa di nuovo. Niente di tutto questo nelle scimmie. Come ho dimostrato nel capitolo precedente, tutto ciò che si racconta delle scimmie che brandiscono delle ascie come veri strumenti e impugnano delle aste come veri bastoni, si riduce regolarmente a ciò: esse afferrano senza alcun proposito preciso tutto ciò che cade loro sotto le mani. L'animale non usa che delle sue membra, i movimenti delle quali sono sempre regolati dagli istinti. E l'azione istintiva cessa allorchè si tratta di usare

(1) Vedi: Dechelett, *op. cit.*, p. 121 e segg.

oggetti del mondo esteriore. Ora appunto questi oggetti sono usati dall'uomo primitivo come strumenti di lavoro, come utensili, quindi con una conoscenza del loro scopo che rivela una intelligenza.

Inoltre, in queste stazioni preistoriche ove furono rinvenute ossa fossili di uomo, si sono trovate anche traccie di fuoco. Quindi l'umanità si trovava, all'alba del suo sviluppo, in possesso dei mezzi fondamentali per il suo ulteriore sviluppo e perciò in una situazione totalmente diversa da quella dell'animale.

Una obbiezione: Dall'esame della mandibola e del palato di alcuni fossili antichi alcuni scienziati hanno tratta la conclusione che l'uomo primitivo non doveva essere fornito di parola. Questa affermazione però non ha alcun carattere positivo, e noi non possiamo ammettere la esistenza dell'*Homo alalus* creato dalla fantasia feconda di E. Haeckel. Klaatsch, pur essendo convinto evoluzionista, scrive a questo proposito: « Da queste particolarità non si può cavare alcuna conclusione relativamente alla facoltà di parlare. L'Australiano moderno possiede lingue costituite, eppure con siffatto criterio bisognerebbe negargli la capacità di parlare » (1).

3. — Le ricerche di psicologia generale.

Le ricerche della moderna psicologia gettano nuova luce sul problema della intelligenza del-

(1) *Arch. f. Anthropologie*, N. F. VIII, 1909, H. 1, 2, p. 24.

l'uomo primitivo. Lindworsky, che ha fatto di recente alcune ricerche assai interessanti sul processo psicologico del ragionamento apportando il contributo di leggi che egli ha potuto per il primo constatare, richiama l'attenzione sulla importanza dell'applicazione di questi studî per la soluzione del problema: se e quale attività psichica deve essere attribuita all'uomo primitivo (1).

Una tale questione la psicologia antica (e sotto questo punto di vista è antica quella che si faceva dieci anni or sono) non la poteva risolvere perchè per essa tutto il processo del pensiero, del ragionamento, si spiegava con le associazioni. Che cosa facciamo noi quando ragioniamo? Noi non facciamo altro che associare due o più elementi della nostra vita psichica. E, poichè per questi psicologi l'elemento fondamentale della vita psichica erano le immagini, tutto si riduceva ad associazioni di immagini. Siccome anche la intelligenza degli animali, come vedemmo nel capitolo precedente, non è altro che un processo di associazioni per immagini, così non era possibile trovare alcuna differenza tra gli animali e l'uomo.

La moderna psicologia, mettendo in luce il processo grazie al quale noi ragioniamo, ossia come da premesse caviamo una conclusione, ha permesso di risolvere il problema.

Il ragionamento per mezzo del quale giungiamo ad una conclusione non segue punto, questo ci dicono le esperienze psicologiche, una forma sillo-

---

(1) *Vom Denken des Urmenschen*, in *Anthropos*, T. XIII, 1917-1918. In questo lavoro l'autore applica alla etnologia gli studî fatti in psicologia e riassunti nel suo volume: *Das schlussfolgernde Denken*, Freiburg, 1916.

gistica. La conclusione alla quale noi arriviamo ragionando è data dal fatto che noi cogliamo una relazione che segue un rapporto esistente nella realtà e percepito. Per cogliere una relazione si intende dai moderni psicologi il fatto che noi scopriamo che un oggetto è in un certo rapporto con un altro, ad esempio di grossezza, di grandezza, di posizione, ecc. L'atto del cogliere la relazione è un atto elementare della nostra vita psichica distinto dalla sensazione, dalla rappresentazione, dalla riproduzione, ecc. Un tipo di semplice conclusione è il seguente: Io so che *A* giace sopra *B* (*A* sopra *B* è il rapporto percepito tra i due oggetti, questo rapporto io conosco perchè, ad esempio, esso mi è stato detto) e allora concludo cavando la seguente conclusione: Dunque *B* giace sotto *A*. Con queste parole esprimo la relazione che io ho colto tra *A* e *B* in seguito ad un rapporto che esisteva tra le due cose.

È inutile che io mi dilunghi ad illustrare meglio questo processo, perchè ciò richiederebbe una conoscenza tecnica di molte nozioni psicologiche. Ma l'aver affermato che il ragionamento si riduce allo scoprire una relazione ci permette di dire che un uomo è capace di ragionare allorchè ha memoria e ha la capacità di cogliere una relazione. Quindi nel caso nostro dobbiamo domandarci: L'uomo primitivo era in grado di cogliere una relazione, ossia era in grado di esaminare se due cose sono grandi, grosse, piccole, ecc., uguali o no? E poteva egli conservare la conoscenza di questo rapporto? La prova che l'uomo primitivo era in grado di fare tutto questo ci è data dai prodotti del suo ingegno, dai suoi manufatti, dai disegni che egli faceva sulle pareti delle grotte che abitava. Nel fabbricare un oggetto egli sco-

priva la relazione di mezzo a fine di quell'istrumento e la relazione della sua forma, del suo colore, della sua pesantezza, ecc. ecc.

4. — I DATI DELL'ETNOLOGIA.

Una delle prove dell'origine animalesca, anche quanto all'anima, dell'uomo è per lo più offerta in questo modo. Gli attuali popoli selvaggi sono i rappresentanti, in mezzo a noi, dei popoli primitivi che hanno abitata la terra. Essi conservano gli stessi costumi, le stesse credenze di quelli. Ora l'analisi dell'attività psichica di questi popoli dimostra che essi sono assai vicini agli animali; essi non rappresentano che un gradino dello sviluppo. Per molto tempo questo modo semplicista di interpretare la posizione dei popoli non inciviliti ha dominato senza discussione. E si è pure ritenuto per incontestato che questi popoli selvaggi sono tutti quanti in una situazione assai vicina alla animalità, pressochè privi (o al più malamente forniti) di linguaggio e di vita spirituale e privi anche di ogni sentimento elevato, soprattutto nella sfera religiosa e morale. Un errore questo che ha un doppia origine. In primo luogo debbono essere riferite queste opinioni false ai racconti superficiali di viaggiatori frettolosi, che non hanno potuto penetrare nell'anima dei popoli non inciviliti e quindi nulla hanno saputo capire dei loro sentimenti. Ma in secondo luogo (ce lo dice un rinnovatore della etnologia, lo Schmidt, che ha saputo organizzare

in questo campo le ricerche scientifiche per mezzo dei missionarii) ha prevalso la applicazione aprioristica dell'idea di evoluzione alla vita dei popoli, applicazione che sino a questi ultimi tempi era l'idea direttrice di tutte le ricerche e le teorie nella etnologia. Secondo questa maniera di concepire le cose, bisogna porre all'inizio dell'evoluzione umana tutto ciò che vi ha di più imperfetto e di inferiore. Questi elementi imperfetti vengono cercati tra i popoli non inciviliti e poscia si raccolgono da popoli diversi per formarne un tutto. Quanto si può scoprire in questo immenso dominio di grossolano, di stupido, di strano, lo si pone all'inizio della evoluzione umana e tanto più all'inizio quanto più questo elemento è grossolano ed ha carattere spiccato di grossolanità o di stranezza o di insufficienza. Salendo da quello stadio formato artificialmente con elementi eterogenei si arriva, mediante i successivi gradini della evoluzione e mediante una ascensione regolare, sino al più perfetto, al più elevato, al più nobile, al più intelligente. A questa marcia ascendente si dà il nome di evoluzione. E si crede con questo di avere fatta della scienza e di aver dimostrato che gli inizî della umanità sono dati da esseri inferiori, a mala pena umani, e che occorse molto tempo perchè il primo raggio della intelligenza illuminasse quelle menti. Non è da trascurarsi che coloro che hanno ideato queste concezioni hanno avuto preoccupazioni religiose, e cioè hanno preteso dimostrare che la religione ha le sue origini molto umili nella paura che in questi uomini primitivi incutevano i fenomeni naturali dei quali essi non conoscevano l'origine.

La etnologia si è ormai liberata da questi grossolani metodi di indagine, e oggi prevale, a ri-

guardo dei popoli primitivi che ancora vivono in alcuni continenti, un metodo che lo Schmidt ha messo in opera nella sua rivista *Anthropos*, ove egli raccoglie il risultato delle indagini fatte con indirizzo scientifico dai missionarî. Questo metodo si propone innanzi tutto di moltiplicare le indagini sui particolari della vita dei popoli non civilizzati, specie nel campo della linguistica e dell'incivilimento materiale, poi, mediante i risultati ottenuti, stabilisce una serie graduata degli strati dell'incivilimento all'infuori di ogni preoccupazione soggettiva, e finalmente da questa rassegna ricava quale fu la linea dell'evoluzione umana e riscontra che essa si allontana di molto dalle costruzioni aprioristiche delle vecchie scuole evoluzioniste.

Da queste indagini risulta che l'incivilimento ha realmente origini molto umili, semplici e anche povere di contenuto, ma l'intelligenza brilla già con caratteri umani in quelle primitive menti. Naturalmente l'evoluzione intellettuale ha saputo trarre profitto da questa attività civilizzatrice esteriore che si sviluppava continuamente, essa ha potuto guadagnare in abilità formale, ha potuto accumulare una quantità di conoscenze particolari. Però non esiste alcun popolo, per quanto primitivo esso sia, che non presenti di già un'attività di pensiero, un'attività spirituale.

Ma, per scoprire quale è realmente lo stato psichico dei primitivi che ancora oggi rappresentano nel mondo moderno gli antichi e primitivi abitatori della terra, non bisogna prendere in esame qualsiasi popolo selvaggio.

La moderna etnologia ha dimostrato che, dopo il primo sviluppo, molti popoli furono preda di un processo di degenerazione, specie nel campo

della morale e della religione, altri hanno avuto uno sviluppo irregolare e si spiegano così le loro concezioni singolari e strane. I popoli realmente primitivi invece si caratterizzano, è vero, per una semplicità quasi infantile, ma in essi non troviamo nessuna di quelle forme di degenerazione, di assurdità, di stravaganze, di deformazioni morali e religiose che, agli occhi dei vecchi etnologi, sembravano caratteristiche dei popoli primitivi. Questi sono invece primitivi e semplici in tutto, nei costumi, nella lingua, nella morale, nella religione.

5. — I Pigmei.

I rappresentanti attualmente viventi dei primitivi abitanti della terra sono i Pigmei. Ad essi adunque noi dobbiamo rivolgere le nostre ricerche quando vogliamo studiare l'intelligenza dell'uomo primitivo.

I Pigmei costituiscono un gruppo di popoli aventi caratteri ben distinti. Si tratta di popoli a statura bassa, a cranio corto, a capelli ricci. Essi hanno un'origine probabilmente asiatica ma nulla di certo può essere detto su questo punto. Il più vecchio popolo pigmeo è quello che abita il centro dell'Africa. Da questo gruppo hanno avuto origine, per emigrazione verso oriente, i Pigmei dell'Asia, e, verso sud, i Boschimani (1). Tra i

(1) Per chi volesse conoscere qualcosa intorno a questi popoli dovrà per i Pigmei asiatici leggere: A. B. Meyer,

popoli Pigmei si enumerano le tribù dei Pigmei, dei Negrilli del centro africano, gli Andamanesi, i Semangi della Malacca, i Negritos delle Filippine, e, in una certa misura, i Boschimani sopradetti che ne sono una derivazione.

Dal punto di vista antropologico è stata discussa quale è la posizione dei Pigmei nella genealogia umana. Schwalbe (1) sostiene ch'essi rappresentano una forma di degenerazione. Ma questa opinione non può più oggi essere ammessa, date le caratteristiche della forma del cranio di questi popoli. Altri, alla testa dei quali sta l'antropologo Kollmann (2), ritengono che ogni popolo a grande taglia ha avuto origine da un popolo, più antico, a più piccola taglia. Ma questa opinione non può essere ammessa, perchè questa corrispondenza di popoli a piccola e a grande taglia non si riscontra nei fatti. È assai più conforme ai fatti l'ammettere che, dal punto di vista antropologico, essi rappresentano la forma umana più antica che abbia abitata la terra. Le caratteristiche del loro cranio corto (brachicefalia), la forma dei peli che sono ricci, e altre particolarità delle sin-

---

Die Philippinen, vol. II, *Die Negritos*, 1893; per gli asiatici: H. Panchow, *Ueber Zwergvölker in Afrika und Sudafrika*, in *Zeitschrift. d. Gesell. f. Erdk.*, Bd. XXVII, 1892; Schlichters, *The Pigmy Tribes of Afrika*, in *Scottish geogr. Magazine*, VIII. Un'ottima opera nella quale è raccolto tutto quanto riguarda questi popoli, specie dal punto di vista etnologico, è: Schmidt, *Die Stellung d. Pymäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910.

(1) La posizione di Schwalbe rispetto alla questione dei Pigmei è prospettata chiaramente da E. Schmidt (che la difende) in *Prähistoriche Pymäen*, in *Globus*, 1905, 87.

(2) *Neue Gedanken ueber das alte Problem von der Abstammung der Menschen*, in *Korrespondenzblatt d. deutschen Anthrop. Gesellschafft*, XXXVI, 9.

gole ossa e della forma del corpo, sulle quali qui è inutile insistere perchè richiederebbesi nozioni particolari nel lettore, sono caratteri primitivi per i quali è necessario ammettere che questi Pigmei sono i popoli più antichi della terra e che non sono derivati da altri. Una consimile antichità fu in essi riconosciuta dal punto di vista etnologico: essi per i loro costumi appartengono realmente all'infanzia dell'umanità. Questa coincidenza delle ricerche etnologiche con le antropologiche ha un grandissimo significato. Naturalmente, per essa, non si deve ammettere che i Pigmei perpetuano attualmente tra noi, in maniera completa e senza alcuna alterazione, lo stato dei primi uomini; essi pure, senza dubbio, hanno subito una evoluzione che costituisce una decadenza; ma tra tutti i popoli che vivono sulla faccia della terra, essi sono quelli che, sotto molti punti di vista, si riavvicinano relativamente di più agli uomini primitivi. È dunque evidente che, se noi vogliamo dimandare allo studio degli uomini attualmente viventi, di rivelarci lo stato degli uomini primitivi, è soprattutto da queste tribù che noi dobbiamo prendere il materiale di osservazione.

È lo studio etnologico di questi popoli che ci condurrà a determinare se l'uomo primitivo era un essere più animalesco che umano, privo assolutamente di ogni sentimento nobile ed elevato, per quanto elementare, e se per ciò si può ammettere che, anche dal punto di vista etnologico, è confermata la origine scimmiesca dell'uomo.

6. — I Pigmei sono il primitivo popolo della terra.

Debbo ora giustificare l'antichità dei Pigmei dal punto di vista etnologico. I Pigmei presentano dal punto di vista sociale il più basso grado di sviluppo della coltura, ma tale sviluppo non presenta nessuno di quegli elementi posteriori dovuti a degenerazione che si notano in altri popoli assai più recenti.

È ben noto cioè come gli attuali popoli selvaggi presentano costumi, usi, credenze strane, immorali, assurde, con una mitologia complicata con esseri divini che sono immorali, crudeli; come danze oscene, antropofagia, violenza, crudeltà. Gran parte di questi popoli selvaggi dal punto di vista antropologico, come dal punto di vista etnologico, non sono i rappresentanti attuali dei primitivi abitanti della terra. Questo hanno ritenuto coloro che ammettono che l'uomo derivi dagli animali, sia quanto al corpo, sia quanto alla vita psichica, per gradi insensibili di sviluppo. Ma uno studio antropologico ed etnologico compiuto senza obbedire a preconcetti teorici dimostra che questi selvaggi non sono dei primitivi bensì dei popoli nei quali si è avuto un processo di degenerazione, di deviazione, di rinsilvatichimento. Al contrario, nei Pigmei noi abbiamo usi, costumi, credenze, pratiche che sono ciò che di più semplice si può immaginare, ed aventi per di più caratteri di infantilità e di ingenuità. Tipica è la loro cultura materiale; essa è ciò che di più primitivo si possa avere; non è possibile pensare a

strumenti od azioni più semplici delle loro, ma questo basso grado di sviluppo non è dovuto alla impossibilità da parte di questi popoli di arrivare ad un grado di coltura più elevato, in quanto sono i Pigmei popoli intelligenti, ma a un non-volontà; questi popoli sono contenti di ciò che hanno e di ciò che la natura offre loro; non cercano altro, e vivono tranquillamente nelle loro modestissime e primitive condizioni. Non coltivano i campi e non allevano il bestiame, non costruiscono rifugi o case, si servono di ciò che possono avere o mediante la caccia o mediante la raccolta dalle piante che crescono spontaneamente nelle foreste. In stretta connessione con tutto ciò è anche il fatto che non hanno vere abitazioni nel senso reale della parola, ma abitano grotte, ovvero sotto gli alberi, al più servendosi dei tralci per difendersi dalle intemperie. Gli istrumenti e gli utensili che essi adoperano sono assai scarsi di numero e per nulla complicati. Ad essi mancano assolutamente le armi primitive, sia quelle di offesa, quanto quelle di difesa, si può dire con qualche certezza (almeno per i gruppi originarî) che non conoscono la lancia; certamente non conoscono lo scudo e la mazza. Non si può apportare come argomento contro la loro antichità il fatto che conoscono la freccia e l'arco, in quanto, secondo ogni probabilità, sono stati essi gli scopritori di questi strumenti, e li posseggono ancora nella forma più primitiva conosciuta. Alcuni popoli Pigmei non conoscono il fuoco; altri invece conoscono solo il modo di ottenerlo mediante sfregamento di pezzi di legno. Quanto al materiale con il quale sono fatti i loro utensili esso è il più primitivo che noi conosciamo; ossia non solo non conoscono il me-

tallo, ma nemmanco l'uso della pietra come già la si trova nel paleolitico e nell'eolitico. I loro strumenti sono fatti di ossa, di legno e di conchiglie.

Per quello che riguarda il campo della coltura materiale i Pigmei sono adunque il popolo più antico che noi conosciamo.

Per quello che riguarda l'esercizio di quelle arti che rappresentano un legame tra la coltura materiale e la spirituale, i Pigmei sono ai più bassi gradini dello sviluppo. Non usano ancora alcun strumento musicale, non conoscono i tamburri per segnare il ritmo; non conoscono alcuna arte plastica, non hanno nessuna idea del rilievo, nè del disegno. Su quest'ultimo punto solo due popoli fanno eccezione, e sono i Boschimani e i Semangi. La conoscenza dei numeri, anche per gli usi pratici, è assai limitata, in quanto non si estende oltre il sistema quinario nelle popolazioni che appaiono più progredite, mentre per le altre si arresta alle prime due cifre.

Non è però da credersi che una tale limitazione sia effetto di una limitazione intellettuale e che per questo si debba ritenere che i Pigmei, per la loro attività psichica, siano assai vicini agli animali. No. Al contrario, noi troviamo in essi una vita psichica molto sviluppata, con un vero processo del pensiero, un'attiva vita affettiva, una energia dinamica sufficiente ed una volontà mossa da motivi etici. Essi presentano un complesso di attività psichiche come troviamo solo fra i popoli che hanno raggiunto uno sviluppo di civilizzazione assai più elevata. Così il pensiero di questi Pigmei offre un reale carattere logico; non siamo di fronte a processi puramente associativi di immagini, ma a un vero pensiero che procede per ricerca dalle cause. Ed è ciò provato dalla

fabbricazione degli utensili, semplici senza dubbio, ma costrutti in vista di un fine. Basta pensare che, come ho detto, questo popolo ha inventato la freccia e l'arco per comprendere come doveva essere agile il suo pensiero. E tale sviluppo ci è rivelato anche dalla lingua: i Negriti, i Semangi, i Pigmei del centro Africa hanno adottata la lingua dei popoli in mezzo ai quali vivono; gli altri Pigmei hanno lingue loro proprie, con le quali esprimono concetti generali, giudizî, ecc. Ognuno vede ove vanno a finire certe teorie che affermano che l'uomo primitivo era un selvaggio, privo di parola, rozzo, inintelligente! Ma dove la sorpresa del lettore sarà certamente maggiore è nel campo dei prodotti più elevati di questa vita intellettuale, come nel campo sociale, in quello morale e religioso. Debbo accontentarmi di una breve scorsa, ma sarà sufficiente per illustrare la importanza della scoperta degli usi e delle credenze di questi popoli.

7. — La vita sociale, la morale e la religione dei Pigmei.

Coloro che non conoscono gli usi dei popoli primitivi altro che attraverso certe fantastiche relazioni di viaggiatori o in certi manuali di etnologia popolare nei quali è dipinta a colori forti la immoralità, la crudeltà, la grossolanità dei popoli primitivi, sarà stupito di non trovare nulla di tutto ciò in queste tribù realmente primitive. Non vi è fra essi la lotta per la vita, non vita selvaggia e senza freno, non risse, non ferimenti, non omicidi.

Anzi non hanno questi popoli alcuna arma che serva per combattimenti a corta distanza. Non vi sono nè l'antropofagia, nè la caccia all'uomo, nè le danze oscene, nè le mutilazioni legali, nè i sacrifici umani, nè la schiavitù; nulla di tutto questo che è sì frequente fra i popoli selvaggi e che era stato ritenuto come una prova della primitività di questi popoli e una dimostrazione della origine animalesca dell'uomo.

Caratteristico è nel campo sociale tutto ciò che riguarda la vita matrimoniale. Una sola forma di matrimonio si ha: la monogamia, con uguaglianza dei due sessi e libera scelta dei due sposi. Nulla sappiamo di certo intorno alla castità prima del matrimonio ed i pareri degli studiosi sono a questo riguardo divisi, ma è certo che gli sposi sono obbligati alla fedeltà reciproca e la legge è uguale per l'uomo e per la donna. La rottura del matrimonio per colpa è punita con duri castighi; la stessa separazione volontaria è rara; i genitori hanno grande cura dei figli. Sono ignorati la uccisione dei figli e l'aborto. La famiglia vive unita intorno al suo capo; i figli amano i genitori e sono tutti insieme intenti all'opera della caccia e della raccolta dei frutti. Le tribù sono costituite da famiglie che vivono tranquille e felici, contente del poco che hanno, senza gravi preoccupazioni, senza fare guerra ai vicini, intenti al lavoro. Dove vanno a finire tutte le teorie sulla promiscuità primativa dei sessi, sulla poligamia o sulla poliandria primitiva, sulla evoluzione lenta e graduale del vincolo matrimoniale? I fatti mettono senz'altro d'un canto tutte queste teorie intorno alle quali fu tanto vivo il contrasto delle discussioni e che erano frutto esclusivo di fantasia. E con questo fanno una cattiva fine anche le

dottrine sull'avvenire della donna e sulla natura del vincolo matrimoniale fondate sulla evoluzione dei rapporti dei sessi.

Per quello che riguarda la morale sessuale i pigmei ignorano tutte quelle depravazioni che troviamo in altri popoli. Non abbiamo le orgie segrete tollerate o prescritte durante le feste notturne e le danze notturne in alcuni popoli selvaggi. Il sentimento del pudore è assai sviluppato. Le donne sono sempre vestite e gli uomini lo sono pur essi nella maggioranza delle tribù. Il che butta all'aria la dottrina di certi etnologi che trovano l'origine del vestito nel desiderio di abbigliarsi con elementi atti a risvegliare gli istinti sessuali. L'uso dei vestiti è invece suggerito dal pudore, come lo prova il fatto che essi sono usati solo dall'età della pubertà.

E in generale noi troviamo tra i Pigmei una nozione elementare, ma a sufficienza sviluppata, della morale, il riconoscimento della differenza di ciò che è buono e di ciò che è cattivo. Ed, in relazione con questo, fra questi popoli non esiste la lotta per la vita; la legge della tribù è una legge di altruismo assai sviluppato che conduce al sacrificio, ad esempio nella divisione dei mezzi di sussistenza o nelle forme atte ad assicurare il benessere dei singoli individui. L'altruismo si stende al di là dei confini della famiglia, in quanto viene inculcato ai fanciulli il dovere della assistenza ai vecchi, ai deboli, alle vedove, agli orfani. Essi debbono praticare la amicizia, la cortesia, la ospitalità.

La nozione di proprietà è conosciuta teoricamente ed è anche praticata ed è estesa alla famiglia, alla tribù, all'individuo. Essa è così praticata che tra queste tribù non è conosciuto il furto e la rapina.

Sono pure rinomati questi popoli per l'amore alla verità, per la loro lealtà, per l'onestà nel commercio.

Tutti questi fatti mettono da parte molte delle teorie correnti sulla nozione di moralità, sull'origine dell'idea di buono e cattivo ispirate ai principî evoluzionisti; e questi fatti mettono pure da parte le teorie dell'originaria proprietà comunistica dei beni, della originaria indifferenza morale nei rapporti sessuali e una serie di simili teorie che hanno avuto maggiore o minore fortuna. Contro esse l'accertamento di questi dati è decisivo; esse sono ugualmente infondate.

Uno speciale interesse hanno le osservazioni sulla religione dei Pigmei. Quante teorie furono formulate per spiegare l'origine della religione! E intorno ad esse è vivace il dibattito degli studiosi, i quali, nel costruirle, sono partiti sempre da idee preconcette ispirate al bisogno di spiegare naturalmente la origine della religione in senso evoluzionista o in senso materialista. Ma io lascio da un canto tutte queste teorie e vengo alla pura esposizione dei fatti.

Il fondamento della religione dei Pigmei è la fede in un essere supremo. Il suo nome è talvolta: « Colui che tuona », talvolta « Cielo », altre volte « Signore » o anche « Padre nostro ». Egli abita il cielo o almeno non abita sulla terra, e su di essa non ha alcun luogo determinato; è onnipresente; non è sempre rappresentato in modo spirituale; secondo i Semangi egli è rappresentato come di fuoco; secondo alcune tribù mangia, beve e dorme; secondo altre tribù ha moglie e figli, ma questo antropomorfismo è dovuto alla influenza di mitologie posteriori che hanno corrotto la concezione primitiva. Fra tutti i Pigmei

esiste prima di ogni cosa e non può avere fine. Secondo i Semangi e gli Andamanesi, una coppia di esseri intermediarî rappresenta gli antenati del gruppo, ma anch'essi sono sottomessi all'essere supremo. L'essere supremo invia le malattie e la morte che sono sovente il castigo delle colpe commesse; egli è il legislatore della vita morale. Alcune popolazioni di Pigmei gli attribuiscono la onniscienza, compresa quella dei pensieri segreti. Egli non usa mai della sua potenza per il male; non favorisce nè comanda la immoralità, il furto, l'omicidio; non si prende giuoco degli uomini; insomma non ha alcuno di quei sentimenti bassi e volgari che nelle mitologie dei popoli selvaggi sono attribuiti alla divinità.

Si comprende facilmente come un siffatto essere è in condizione di guadagnarsi la venerazione di questi popoli. Ed ecco che la venerazione si traduce in primo luogo nella forma del linguaggio riservato con il quale il popolo parla di questo essere supremo. Egli viene riconosciuto come il legislatore della vita morale ed il maestro della vita. Questa sudditanza è tanto più importante se si pone mente allo spirito di indipendenza che vi ha in questi popoli e alla assenza quasi completa fra essi di autorità politiche e sociali. Il riconoscimento di questa autorità si manifesta con la osservanza dei precetti morali e con la condotta che abbiamo visto essere così elevata. Con tutto questo un altro pregiudizio viene distrutto, ossia l'affermazione che la religione e la morale non avevano, all'inizio della storia della umanità, alcun rapporto tra di loro e che fu il timore superstizioso che ha reso la morale dipendente dalla religione. I fatti parlano invece nel senso contrario; fra questi popoli primitivi vi

ha un'intima compenetrazione della morale e della religione.

Le forme del culto sono assai povere, ma ciò non deve stupire, in quanto noi siamo all'inizio della vita umana. Il sentimento religioso è ancora nella sua forma spontanea e primitiva; le forme complesse e rituali del culto appariranno solo più tardi nelle loro molteplici manifestazioni e anche nelle deviazioni proprie dei popoli non inciviliti. Tuttavia anche fra i Pigmei la venerazione per la divinità si manifesta con forme elementari di preghiere. Essi non usano forme stabili e determinate, ma formule spontanee, suggerite dagli avvenimenti. La preghiera è una forma di appello, di spontanea conversazione, di ingenuo linguaggio, privo di solennità, ma ricco di elementi primitivi, infantili ed ingenui; e con essa questi popoli rivelano la loro fiducia e la loro venerazione per l'essere supremo. Ad eccezione dei Semangi, i Pigmei hanno però, oltre la preghiera, un'altra manifestazione di culto nel sacrificio che si riduce ad essere sacrificio di primizie, dei primi prodotti della caccia e dei frutti della foresta.

Questo fatto mostra quanto sia erronea la dottrina moderna che fa originare il sacrificio dalle offerte alimentari fatte ai morti. I Pigmei per lo più ignorano l'uso di offrire ai morti il cibo, e nei pochi popoli nei quali c'è qualcosa di questo genere, l'offerta non costituisce un culto reso ai morti. Il sacrificio delle primizie è il riconoscimento dell'essere supremo in qualità di Maestro sovrano e di solo vero proprietario della terra, dell'uomo, di ciò che l'uomo si appropria. È dunque un tributo prelevato sui suoi doni.

Noi ci troviamo adunque in presenza di una

vera religione, completamente sviluppata provvista dei suoi elementi essenziali: dogma, morale, culto, quest'ultimo prestato con la venerazione, con la preghiera e con il sacrificio. E, per ingenuo e per infantile che sia questa religione, per quanto presso alcune tribù sia colorita da antropomorfismo, questa religione, per la sua semplicità e per la sua grandezza, è elevata assai al di sopra di quelle forme religiose che troviamo presso altri popoli meno primitivi.

8. — Conclusioni.

Con questo è terminato il quadro del grado di incivilimento dei Pigmei. Noi possiamo concludere che anche l'esame etnologico conferma ciò che risulta dall'esame antropologico. Noi ci troviamo di fronte al popolo più primitivo ed antico che abbia abitato la terra, e le popolazioni pigmee che oggi sopravvivono sono un residuo di quelle grandi e numerose popolazioni che, prime, hanno abitata la terra stendendosi come in fascia intorno all'equatore. E sono il popolo più primitivo, il residuo dei primi abitanti della terra; per i loro caratteri antropologici e psichici sono realmente infantili. Fra essi noi siamo nell'infanzia dell'umanità. Qualcuno potrebbe forse sostenere che anche altri popoli posseggono tale infantilità di caratteri antropologici ed etnologici, tali sono gli australiani e, fra gli australiani più antichi e primitivi, i tasmaniani. Ma parecchi dati mostrano che, dal punto di vista antropologico, ed anche dal punto di vista etnologico, sono gli Austra-

liani più progrediti e meno infantili dei Pigmei. Questa conclusione ha un'importanza grandissima. Se i Pigmei compaiono senza che ci sia alcun stadio di sviluppo che permetta di passare dagli animali agli uomini, e compaiono come i primi uomini abitatori della terra, avendo una attività psichica originale, nuova, con elementi totalmente nuovi, ne consegue che la loro origine non si può spiegare con un processo di evoluzione dagli animali superiori all'uomo. E, se anche si vuol ammettere che il pigmeo, quanto al suo corpo, è derivato da forme animali antecedenti, e cioè per mutazioni improvvise nel senso ammesso da De Vries, una tale spiegazione non è ammissibile per la sua attività psichica. Tra la vita psichica dell'uomo e quella dell'animale rimane un abisso che le ricerche non riescono a colmare. Anzi le ricerche qui riferite sui costumi e sulle credenze dei Pigmei hanno reso ancor più profondo tale abisso, in quanto hanno dimostrato che l'uomo primitivo ha sentimenti elevati e una attività psichica feconda, *toto coelo* differente, non solo diversa di grado, ma anche di natura, dall'attività psichica degli animali. Invano si è tentato colmare tale abisso con i selvaggi e con le loro stranezze. Contro le teorie valgono i fatti; e i fatti ci mostrano che il primo uomo comparso sulla terra aveva una intelligenza umana, una vita psichica sua propria e che non vi è alcun stadio di passaggio dalla vita psichica dell'animale a quella dell'uomo.

FINE

Nihil obstat quominus imprimatur.
Mediolani, die 23 máii MCMXX.
Can. Joseph Nogara, Cens. Eccl.

230.4 Gemelli, Agostino
G322 Scienza ed Apologetica

DATE	ISSUED TO

230.4
G322

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library